AUTHOR:

NATHANSOHN, HUGO

TITLE:

DER EXISTENZBEGRIFF HUME'S

PLACE:

BERLIN

DATE:

1904

Master Negative #

92-81127-7

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

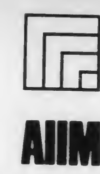
192H88 Dissertation
FZ6 Nathansohn, Hugo 1881-
Der existenzbegriff Hume's
Erlangen 1904

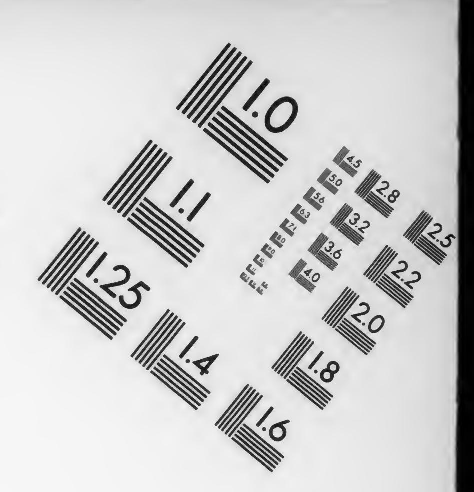
No. 8 of a vol of dissertations

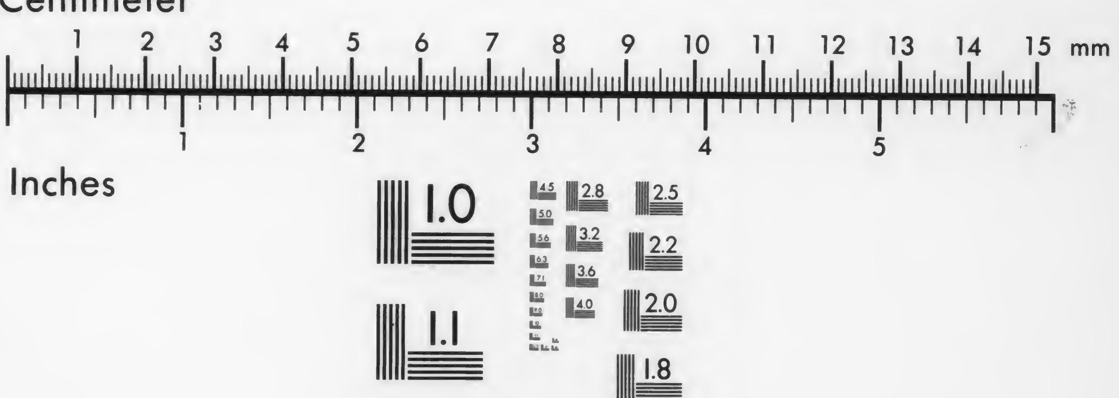
Restrictions on Use:

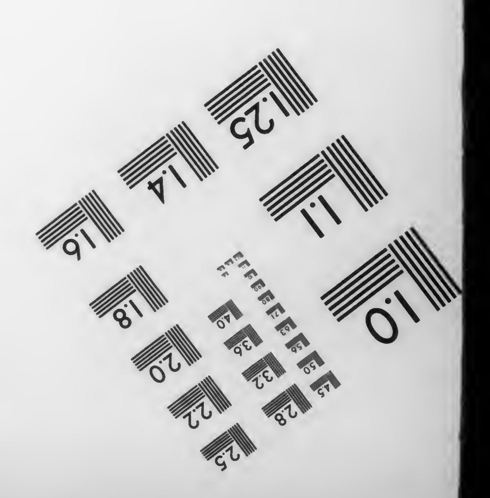
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-1-93 INITIALS Susan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT






Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
1 2 3 4 5
Inches
1.0
1.1
1.25
1.4
1.6
1.8
2.0
2.2
2.5
2.8
3.2
3.6
4.0



Der Existenzbegriff Hume's.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Hugo Nathansohn

aus Beuthen, Bez. Liegnitz.

Tag der mündlichen Prüfung: 22. Juli 1904.

BERLIN.

E. EBERING.

1904.

Meinen teuren Eltern

in Liebe und Dankbarkeit

gewidmet.

Inhalt.

Inhalt.

Einleitung.

Hume's hervorragende Stellung in der Geschichte der Philosophie knüpft sich in der Hauptsache an seine scharfsinnige und originelle Erörterung des Kausalproblems. Hume wies nach, dass es der menschlichen Vernunft ganz unmöglich sei, den Gedanken der notwendigen Verknüpfung aus der gegebenen Erfahrung zu schöpfen. Er zeigte vielmehr, dass dieser Gedanke nichts anderes sei, „als ein Bastard der Einbildungskraft, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Assoziation gebracht hat, und eine daraus entspringende subjektive Notwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objektive aus Einsicht unterschiebt".[1] Durch diesen Nachweis erwarb sich Hume das unschätzbare Verdienst, Kant zu seiner kritischen Philosophie angeregt zu haben. Zwar brachte Hume, wie Kant sagt, „kein Licht in diese Art von Erkenntnis, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrössert worden".[2] Nach Kants eigenem Geständnis hat Hume's kritischer Zweifel an der Berechtigung unserer kausalen Schlüsse zuerst seinen dogmatischen

---

1. Kant, Prolegomena (herausg. von Karl Schulz, Universalbibl. S. 32).

2. ibid. S. 31.

Schlummer unterbrochen und seinen philosophischen Forschungen die kritische Richtung gegeben. Kein Wunder daher, wenn Kant, der sonst den Verdiensten früherer Philosophen nicht immer gerecht zu werden weiss,[3] des Lobes voll ist für den Scharfsinn und die Eleganz der philosophischen Untersuchungen seines Vorgängers.

Gleichwohl aber macht Kant es Hume zum Vorwurf, dass er nur einen einzigen Begriff, nämlich den der Kausalität, zum Gegenstande seiner philosophischen Erörterung gemacht habe, und dadurch zu falschen Folgerungen und Resultaten gekommen sei.[4] Diese Behauptung ist nur dadurch verständlich, dass Kant offenbar nur die spätere, erheblich verkürzte Ueberarbeitung des Hume'schen Jugendwerkes kennt und in Betracht zieht.[5] Obgleich aber Hume in seinen späteren Jahren die ursprüngliche Fassung seines Jugendwerkes verwarf und nur die kürzere Bearbeitung als Ausdruck seiner philosophischen Ansichten wollte gelten lassen, so ist dieser Wunsch doch niemals befolgt worden. Der „Treatise" hat durch seine rein philosophischen und bei weitem ausführlicheren Erörterungen so bedeutende Vorzüge vor der späteren, mehr populären Bearbei-

---

3. Vgl. z. B. seine Beurteilung Berkeley's.

4. Proleg. S. 31/32.

5. Hume hat sein umfängliches Jugendwerk, das er schon 1739/40 unter dem Titel „Treatise on human nature", (Buch 1, of the understanding) hatte erscheinen lassen, wegen des geringen Anklangs, den dasselbe gefunden, 9 Jahre später gänzlich umgearbeitet und erheblich verkürzt unter dem Titel „Enquiry (od. Essay) concerning human understanding" neu herausgegeben. Ueber die Differenzen beider Bearbeitungen vgl. Wilh. Brede: „Der Unterschied der Lehren Hume's im Treatise und im Enquiry", Halle 1896.

tung, dass jede eingehendere Betrachtung Hume'scher Probleme auf sie wird zurückgehen müssen.

Es wäre ja auch verwunderlich, wenn der kühne Denker mit seinem ausgeprägten Interesse für feine und tiefe psychologische Untersuchungen sich an das Existenzproblem, jenes wichtigste und grundlegende Problem der Erkenntnistheorie nicht herangewagt hätte. Lebte er doch überdies in einer Zeit, in der die durch Berkeley's Zweifel an der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt hervorgerufene Erregung noch überall, und besonders natürlich in England, in den Köpfen philosophischer Denker nachzitterte.

So finden wir denn auch in dem ursprünglichen Werke Hume's neben der Erörterung des Kausalproblems eine eingehende und interessante Untersuchung des Existenzbegriffes und der mit ihm in Verbindung stehenden Begriffe der Substanz, der Identität und des Geistes. Die Gemeinverständlichkeit und Popularität, die er in der Enquiry anstrebt, hinderte ihn wohl, diese, seinem eigenen Zugeständnisse nach, schwierigen und abstrusen Untersuchungen wieder aufzunehmen. Wir werden jedoch nicht annehmen können, dass Hume die im Treatise gewonnenen Erkenntnisse inbetreff des Existenzbegriffes gänzlich wieder aufgegeben habe. Finden sich doch auch in der Enquiry, wenn auch nur in knappster Fassung, Lehren über das Zustandekommen der populären Annahme der Existenz der Aussenwelt, die mit den im Treatise gewonnenen Resultaten im wesentlichen übereinstimmen. Wir werden daher unserer Betrachtung des Hume'schen Existenzbegriffs in der Hauptsache die ursprüngliche Fassung im Treatise zu Grunde legen müssen.[6]

---

6. Wir benutzen die Uebersetzung des Treatise von Köttgen und Lipps (Hamburg und Leipzig 1895). Die eng-

Ein weiterer Grund für Hume, diese Erörterungen über den Existenzbegriff aus der mehr für das grosse Publikum bestimmten Enquiry zu eliminieren, war wohl auch die gewonnene Einsicht, dass er sich doch hier dem skeptischen Standpunkte Berkeley's bedenklich genähert hatte. Dem gewaltigen Einfluss, den Berkeley's Umwertung aller bisherigen Werte auf die gesamte zeitgenössische Philosophie ausübte, konnte sich Hume, zumal in diesem seinem Jugendwerke, nicht entziehen. Im Gegenteil, auf Schritt und Tritt ist hier die Beeinflussung durch den Berkeley'schen Skeptizismus zu spüren. So selbständig und durchaus originell Hume's Lehre vom kausalen Glauben ist, so wenig ergibt seine Erörterung des Existenzbegriffs eigentlich neue und selbständige Resultate. Er behält im wesentlichen Berkeley's Leugnung einer von den Wahrnehmungsbildern verschiedenen Körperwelt bei. Nur gibt er ihr eine tiefere Begründung, indem er die Entstehung des irrtümlichen Existenzglaubens psychologisch nachzuweisen sucht. Ausserdem zieht er aus Berkeley's Kritik des Substanzbegriffs die Konsequenzen auch für denkende, geistige Wesenheiten. Da aber Hume's Untersuchungen überall auf den Lehren Berkeley's fussen, so wird es nötig sein, unserer eigentlichen Erörterung eine Betrachtung des Berkeley'schen Existenzbegriffes, wie er in dessen Hauptwerke[7] sich darstellt, vorausgehen zu lassen.

---

lischen Zitate stammen aus dem ersten Bande der Gesamtausgabe der philosophischen Werke in 4 Bänden, Boston u. Edinburgh 1854.

7. Berkeley, Treatise on the principles of human knowledge, deutsch von Friedrich Ueberweg in Kirchmanns philosophischer Bibliothek.

I.

Der Existenzbegriff Berkeley's.

Jedes philosophische System soll nach Berkeley's Meinung ausgehen von einer Erklärung des Begriffes der Existenz oder des Seienden,[1] mit dem für Berkeley auch die Begriffe der Realität und des Dinges vollkommen identisch sind. Alle Allgemeinbegriffe sind nach Berkeley's extrem nominalistischem Standpunkte, den er in der Einleitung seines Hauptwerkes ausführlich begründet, nur Namen für bestimmte Gruppen von Einzelideen. Der allgemeinste und umfassendste aller dieser Namen ist der der Existenz. Dieser umfasst zwei ganz verschiedene und heterogene Klassen von Wesenheiten, die der Geister und die der Ideen, deren jeder eine besondere Art von Existenz zugeschrieben wird. Selbständige Existenz als aktive, unabhängige Substanzen besitzen nur die Geister oder Seelen. Ausser ihnen gibt es nur noch eine Klasse von Wesenheiten, die von den Geistern percipierten Ideen.

Unter Ideen versteht Berkeley alle Bewusstseinsinhalte, sowohl die gegenwärtigen Eindrücke, wie deren Abbilder, die Vorstellungen des Gedächtnisses und der Einbildungskraft. Die Existenz der Ideen ist nun eine ganz andere wie die der Geister. Da die Ideen nichts anderes sind als die Perceptionen der Geister, so besteht ihre ganze Existenz nur im Percipiertwerden durch die Geister. Es ist unmöglich, unter der Existenz von Ideen etwas anderes zu verstehen als ihr Percipiertwerden. Ideen existieren nur,

---

1. Vgl. Principles Abschn. 89.

soweit und solange sie von einem Geiste percipiert werden. Ihre Existenz ist eine rein passive, abhängige und flüchtige, ihr Sein (Esse) bedeutet nur ein Percipi. Mit der Existenz der Geister und der Ideen ist für Berkeley alles Sein erschöpft. Nur aus Geistern und deren Ideen besteht die Welt. Vor allem eifert er gegen die Annahme einer von der Existenz der Ideen verschiedenen und vom Geiste unabhängigen Existenz körperlicher Substanzen. Alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind nach ihm nichts als Ideen und besitzen als solche nur eine rein subjektive Existenz. Er nennt es ein zwar auffallend verbreitetes, aber dennoch ganz irrtümliches Vorurteil, „dass Häuser, Berge, Flüsse, mit einem Wort alle sinnlichen Objekte eine natürliche oder reale[2] Existenz haben, welche von ihrem Percipiertwerden durch den denkenden Geist verschieden sei."[3] Dieses Vorurteil stamme daher, dass auch die ungebildeten Leute die Beobachtung gemacht haben, dass sie einige ihrer Ideen, wie Gedanken, Gefühle, Einbildungsvorstellungen nach Belieben hervorzurufen vermögen, während andere von ihrem Willen unabhängig entstehen und vergehen. Sie schreiben daher diesen letzteren Ideen unmittelbar eine vom percipierenden Geiste unabhängige, äussere Existenz zu, während sie zugeben, dass die Gedanken, Gefühle und Einbildungsvorstellungen

---

2. Berkeley gebraucht hier offenbar das Wort „real" in ganz anderem Sinne wie oben die „Realität". Während diese mit Existenz überhaupt vollkommen identisch war, bezeichnet hier „real" eine äussere, objektive Existenz. Noch klarer tritt dieser Wechsel im Gebrauch des Wortes „Realität" weiter unten hervor, wo er ausführt, dass auch den Ideen die Realität nicht abzustreiten sei. In demselben doppelten Sinne wird auch das Wort „Ding" gebraucht.

3. Principles Abschn. 4.

nur rein subjektive Existenz haben. Sie merken nicht, dass in der Annahme, dass die Ideen, deren ganze Existenz ja im Percipiertwerden besteht, auch selbständig, also unpercipiert existieren, ein offenbarer Widerspruch liegt.

Da nun die materialistischen[4] Philosophen diesen Widerspruch eingesehen haben, so geben sie zu, dass die Ideen selbst nur subjektive Existenz haben können. Sie nehmen aber noch eine von den Ideen verschiedene, selbständig und ausserhalb des Geistes existierende Körperwelt an, deren ähnliche Abbilder die Ideen sind. Es sind dann also die Ideen nicht mehr selbst Gegenstand der Erkenntnis, sondern nur noch die Mittel, durch welche die äussere Körperwelt in unsere Bewusstseinssphäre tritt. Diese Theorie weist Berkeley durch folgendes Dilemma zurück:[5] Entweder sind diese angenommenen äusseren Körper selbst percipierbar, dann sind es Ideen und können als solche nur subjektive Existenz haben, oder sie sind unpercipierbar, dann ist es unmöglich, dass etwas Unpercipierbares einer Idee ähnlich sein kann.[6] Eine Idee, meint Berkeley, kann immer nur einer Idee ähnlich

---

4. Materialisten nennt Berkeley alle Philosophen, die eine reale Aussenwelt annehmen.

5. Vgl. Abschn. 8.

6. Gegen dieses Dilemma lässt sich einwenden, dass die äussere Körperwelt zwar nicht unmittelbar, aber doch vermittels der Ideen percipierbar sein kann. Der Einwand Berkeley's, dass Ideen nicht etwas Unpercipierbarem ähnlich sein können, ist nicht stichhaltig, denn weshalb sollte dieses nicht in derselben Weise der Fall sein können, wie etwa ein Spiegelbild dem abgespiegelten Gegenstande ähnlich ist, obgleich dieser doch etwas Reales, das Spiegelbild aber nur Schein ist.

sein, ebenso wie eine Farbe nur einer Farbe, eine Figur nur einer Figur ähnlich sein kann.

Die von den Philosophen vorgenommene Trennung von Ding und Idee wird aber von Berkeley noch aus zwei anderen Gründen als unnötig bezeichnet. Sie führt erstens das Erkenntnisproblem seiner Lösung keinen Schritt näher, da ja die Philosophen selbst zugeben müssen, dass es unmöglich zu begreifen sei, wie ein Körper vermittels der Idee auf den Geist einwirken kann.[7] Sie ist aber ferner zur Erklärung der Ideenbildung gar nicht erforderlich. Sehen wir doch, dass wir z. B. im Traume dieselben Ideen haben wie im Wachen, ohne dass ihnen entsprechende Körper existieren.[8] „Kurz, gäbe es äussere Körper, so könnten wir unmöglich zu ihrer Kenntnis gelangen, und gäbe es keine, so möchten wir doch die gleichen Gründe wie jetzt für die Existenz derselben haben.[9]

Im Anschluss an die Wiederlegung des philosophischen Realismus polemisiert Berkeley auch gegen den Substanzbegriff Lockes. Dieser hatte zwei Arten von einfachen Ideen unterschieden, die Ideen der sekundären Qualitäten, worunter er die Sinnesqualitäten, wie Farbe, Geruch u. a., verstand, und die Ideen der primären Qualitäten, d. h. die Ideen der Solidität, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Zahl.[10] Von den Ideen der sekundären Qualitäten gab er zu, dass sie nur im

---

7. Hier trifft Berkeley den wundesten Punkt des philosophischen Realismus, vgl. Abschn. 18.

8. Hiergegen lässt sich einwenden, dass auch die Ideen des Traumes nicht möglich sind, ohne dass vorher sinnliche Eindrücke der ihnen entsprechenden Körper in unser Bewusstsein getreten sind.

9. Abschn. 20.

10. Abschn. 9.

percipierenden Geiste existieren, und dass es ausserhalb desselben nichts gebe, was ihnen gleich oder ähnlich wäre. Den Ideen der primären Qualitäten dagegen entsprächen ihnen ähnliche Abbilder ausserhalb des percipierenden Geistes, die an einer Substanz hafteten.

Zwar gibt auch Locke zu, dass wir von der Substanz, die nach seiner Theorie die primären Qualitäten tragen soll, keine klare und deutliche Erkenntnis besitzen. Gleichwohl aber erklärt er die Annahme eines solchen Trägers der primären Qualitäten für unentbehrlich. Gegen diese Theorie Lockes führt Berkeley im wesentlichen drei Argumente an:

Erstens ist es unmöglich, dass den Ideen der primären Qualitäten ähnliche, reale Urbilder entsprechen, aus den schon erwähnten Gründen, die gegen die Abbildtheorie überhaupt sprechen.

Zweitens ist es nach Berkeley's Ansicht unmöglich, die Ideen der primären Qualitäten auch nur in Gedanken von denen der sekundären zu trennen, da, um nur ein Beispiel anzuführen, keine Ausdehnung ohne irgend eine Farbe vorgestellt werden kann.

Drittens endlich ist eine ausserhalb des Geistes existierende Substanz, von der wir nichts auszusagen vermögen, als dass sie der Träger der primären Qualitäten sein soll, auf keine Weise erkennbar. Ihre Annahme ist daher ebenso willkürlich, wie der angebliche Vorgang des Tragens von Eigenschaften unbegreiflich ist. Der Begriff der körperlichen Substanz ist für Berkeley nur ein Name für ein regelmässiges Zusammenauftreten bestimmter einfacher Ideen.

Alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge, die ganze sogenannte Aussenwelt, sind so für Berkeley nichts, als eine Welt von geistigen Phänomenen, eine Welt von Erscheinungen. Dagegen verwahrt sich Berkeley mit grosser Entschiedenheit gegen den Vorwurf, dass er

die Aussenwelt nur für Schein, für Chimären und Täuschungen der Phantasie erkläre.[11] Er will den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen nicht die Realität, nicht die Existenz überhaupt absprechen, sondern nur die objektive von ihrer Wahrnehmung unabhängige Existenz, die ihnen die realistischen Philosophen fälschlich beigelegt haben. „Was auch immer wir sehen, fühlen, hören oder irgendwie begreifen oder verstehen, bleibt so gewiss und ist so real, wie es je gewesen ist. Es gibt eine Natur, und die Unterscheidung zwischen Realitäten und Chimären behält ihre vollkommene Kraft." „Ich bestreite nicht die Existenz irgend eines Dinges, das wir durch Sinneswahrnehmung oder durch Reflexion auf unser Inneres zu erkennen vermögen. Dass die Dinge, die ich mit meinen Augen sehe und mit meinen Händen betaste, existieren, wirklich existieren, bezweifle ich nicht im mindesten." Auch für Berkeley besteht also ein gewaltiger Unterschied zwischen blossen Phantasieprodukten und sinnlichen Phänomenen. Letztere sind nicht wie jene willkürliche Gebilde des sie percipierenden Geistes, sondern werden demselben von aussen her ohne seinen Willen und sein Zutun nach gewissen Regeln durch den göttlichen Geist eingeprägt. „Die sinnlichen Ideen sind stärker, lebhafter und bestimmter als die Ideen der Einbildungskraft; sie haben desgleichen eine gewisse Beständigkeit, Ordnung und Zusammenhang und werden nicht aufs Geratewohl hervorgerufen, wie es diejenigen oft werden, welche die Wirkungen menschlicher Willensakte sind, sondern in einer geordneten Folge oder Reihe, deren bewunderungswürdige Verbindung ausreichend die Weisheit und Güte ihres Urhebers bezeugt."

Berkeley unterscheidet daher zwei Klassen von

11. Abschn. 34 ff.

Ideen, die den Sinnen von aussen her eingeprägten, die er wirkliche Dinge nennt, und die durch die Einbildungskraft hervorgerufenen Ideen, die er als Bilder der Dinge oder als Ideen im engern Sinne bezeichnet. Erstere sind bei weitem lebhafter und beständiger und besitzen daher mehr Realität als die blossen Phantasieprodukte. Berkeley glaubt sogar durch seine Theorie den wirklichen Skeptizismus aufs wirksamste zu bekämpfen, indem er rät, getrost den Sinnen zu vertrauen, und alles das fallen zu lassen, was der sinnlichen Wahrnehmung widerspricht. Gerade die Annahme einer unerkennbaren Körperwelt führe mit Notwendigkeit zur Leugnung der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt. Nur durch Beschränkung auf die sinnliche Wahrnehmung könnten die Lehren jener Philosophen überwunden werden, die „ihren Sinnen misstrauen, und an der Existenz von Himmel und Erde, von jeglichem Ding, das sie sehen und fühlen, selbst von ihrem eigenen Körper zweifeln."

Obgleich aber Berkeley die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen sinnlichen Erscheinungen und blossen Illusionen so scharf und entschieden hervorhebt, macht ihm auch Kant wieder den Vorwurf, er setze die Körper zu blossem Scheine herab.[12] „Der Satz aller ächten Idealisten, von der eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley, ist in dieser Formel enthalten: Alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit."[13] Kant stellt daher der angeblichen Behauptung Berkeley's, dass die Körperwelt nur Schein sei, seine eigene Lehre entgegen,

12. Kant, Kritik der reinen Vernunft (v. Kehrbach, herausg. in der Universalbibl.) S. 74.

13. Kant, Prolegomena S. 165.

nach der die Aussenwelt als Erscheinung einer, wenn auch selbst nicht wahrnehmbaren Welt an sich gelten müsse. Er fügt dazu noch den Vorwurf, Berkeley raube der sinnlichen Erfahrung die Gesetzmässigkeit und damit das einzige sichere Kriterium der Wahrheit.[14] Daher bezeichnet er den Berkeley'schen Idealismus als einen „schwärmerischen", seinen eigenen dagegen als einen transzendentalen.

Dieser letzte Vorwurf Kants ist zweifellos ungerecht. Auch für Berkeley besteht eine gesetzmässige Ordnung und Verknüpfung der sinnlichen Eindrücke. Diese treten, wie wir gesehen haben, nicht willkürlich und regellos in den percipierenden Geist ein, sondern nach ganz bestimmten, festen Naturgesetzen. Die Möglichkeit einer Naturerkenntnis bleibt auch nach Berkeley's Lehre bestehen. Allerdings ist diese Naturerkenntnis nur die Erkenntnis einer Welt geistiger Phänomene, nicht einer selbständigen Körperwelt ausserhalb des Geistes. Aber auch nach Kants Phänomenalismus ist eine Erkenntnis nur für die Welt der Erscheinungen, nicht für die Welt an sich möglich.

Andererseits aber müssen wir zugeben, dass Kant durchaus berechtigt ist, zwischen seinem und dem Berkeley'schen Idealismus einen Unterschied zu machen, und zwar auch dann, wenn wir ganz absehen von der verschiedenen Methode, durch die bei beiden die idealistische Weltanschauung gewonnen wird, und die bei Kant eine kritische, bei Berkeley aber eine dogmatische ist. Trotz der Verwahrung, die Berkeley dagegen einlegt, dass man seine phänomenale Welt nur für Schein erkläre, kann dieselbe doch nicht als Welt der Erscheinungen gelten. Einer Erscheinung muss stets etwas Wirkliches entsprechen, das durch sie zur Erscheinung kommt. Das

14. Prolegomena S. 166.

ist bei Berkeley nicht der Fall. Die Ideen werden unmittelbar vom göttlichen Geist in uns hervorgerufen, ohne dass ausserhalb des Geistes irgend etwas ihnen Analoges existiert. Berkeley's Ideen sind Spiegel, die nichts spiegeln, Schatten und Schemen, denen keine Wirklichkeit entspricht. Bei Kant dagegen ist die phänomenale Welt nur die Erscheinung einer wirklich existierenden Welt an sich, die zwar selbst unerkennbar, aber doch die eigentliche Ursache der Erscheinungen ist, indem sie das rohe Empfindungsmaterial liefert, das dann, durch Anschauungsformen und Verstandeskategorien geordnet und geformt, als Erscheinungswelt in unser Bewusstsein tritt.

Neben den Ideen gibt es für Berkeley eine zweite Klasse von Existenzen, nämlich die Geister, die Berkeley den Ideen als etwas durchaus Verschiedenes und Heterogenes gegenüberstellt. Ein Geist ist nach ihm ein einfaches, unteilbares, tätiges Wesen, das, sofern es Ideen percipiert, Verstand, und sofern es solche hervorbringt, oder in anderer Weise aktiv auf sie einwirkt, Wille heisst. Im Gegensatz zu den Ideen haben die Geister eine völlig selbständige Existenz als aktiv tätige Substanzen. Ihre Tätigkeit besteht sowohl im selbständigen Hervorbringen von Ideen (d. h. der Phantasieprodukte), als im Percipieren der ihr von aussen her eingeprägten Ideen (d. h. der Sinneswahrnehmungen).

Alle Gegenstände der menschlichen Erkenntnis sind nun, wie wir gesehen haben, Ideen. Ebensowenig aber, wie irgendwelche Ideen Abbilder von körperlichen Substanzen sein können, kann es Ideen geben, die Abbilder von aktiven geistigen Substanzen sind; denn es gibt nichts, worin die Ideen, deren Existenz doch nur im Percipiertwerden besteht, den selbständigen, tätigen Geistern gleichen oder auch nur ähnlich sind. Da es nun

natürlich ausgeschlossen ist, dass die aktiv tätigen, substantiellen Geister selbst wieder zu passiven Ideen werden, so entsteht für Berkeley die Frage: Wie gelangen wir zur Erkenntnis geistiger Substanzen?

Da es unmöglich ist, eine Idee eines Geistes zu bilden, und Erkenntnis nur für Ideen möglich ist, so müsste Berkeley konsequenterweise die Möglichkeit der Erkenntnis von Geistern leugnen. Schon Kant macht darauf aufmerksam, dass Berkeley, wenn er seine Bekämpfung der Existenz der Körperwelt auch auf die Existenz des Ichs oder des eigenen Geistes anwendete, auch diese bestreiten müsste.[15] Berkeley zieht diese Konsequenz nicht. Er behauptet vielmehr, dass wir zwar keine klare Erkenntnis, aber doch einen gewissen Begriff (notion) von der Existenz unseres eigenen Geistes haben. Dieser Begriff besteht nach Berkeley lediglich darin, dass wir wissen und verstehen, was mit dem Worte „Geist" gemeint ist, nämlich etwas von den Ideen generell Verschiedenes, ein aktiv tätiges Wesen, ein Träger von Ideen.[16] Berkeley behauptet hier also neben der sinnlichen Wahrnehmung noch eine andere geistige Tätigkeit, den innern Sinn, der uns Kunde gibt von der Existenz und den Tätigkeiten des eigenen Geistes.

Nachdem wir so durch den inneren Sinn einen Begriff unseres eigenen Geistes erhalten haben, können wir durch Schliessen auch zu einer Kunde vom Dasein fremder Geister gelangen. „Wie wir die Ideen, welche

15. Kant, Kritik d. reinen Vernunft S. 74.

16. Der Begriff der geistigen Substanzen, den Berkeley lehrt, bleibt ebenso unklar, wie es der von ihm so scharf bekämpfte der körperlichen Existenz war. Wie dieser nichts als ein unerkennbarer Träger von Eigenschaften, so ist jener nur ein unerkennbarer Träger von Ideen.

in andern Geistern sind, vermittelst unserer eigenen, die, wie wir voraussagen, jenen ähnlich sind, verstehen, so erkennen wir andere Geister vermittelst unserer eigenen Seele, welche in diesem Sinne das Abbild oder die Idee jener ist, indem sie eine gleiche Beziehung zu anderen Geistern hat, wie Bläue oder Hitze, die ich percipiere, zu den gleichartigen, durch einen anderen percipierten Ideen."[17] Die Erkenntnis fremder Geister ist also nach Berkeley's Lehre keine unmittelbare, sondern kommt nur durch einen Schluss unserer Vernunft zustande. Aus bestimmten Verknüpfungen unserer Ideen schliessen wir, dass es ausser unserem Geiste noch andere Geister gibt, die an der Hervorbringung derselben teilhaben.

Von der Erkenntnis der Existenz menschlicher Geister steigen wir endlich zu der des göttlichen Geistes auf. Da alle Ideen der sinnlichen Wahrnehmung ohne unsern Willen und unser Zutun in unsern Geist eintreten, so muss ein anderer Geist vorhanden sein, der sie hervorruft; denn sie selbst sind ja ganz passiv und können nicht Ursache ihrer selbst sein. Daher muss notwendigerweise ein göttlicher Geist existieren, der die unmittelbare Ursache der sinnlichen Ideen in allen menschlichen Geistern ist.

Fassen wir das Resultat der Berkeley'schen Untersuchungen noch einmal kurz zusammen: Es gibt zwei verschiedene Arten von Existenzen, eine substantielle der Geister, deren Wesen im Percipieren von Ideen besteht, und eine rein subjektive Existenz von Ideen, unter welche sowohl die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände, wie die Gebilde unserer Phantasie fallen, nur dass erstere sich durch grössere Lebhaftigkeit, durch die Ordnung und Regelmässigkeit ihres Auftretens, und

17. Principles S. 97.

endlich dadurch von den blossen Phantasieprodukten unterscheiden, dass sie nicht vom Geiste selbst hervorgebracht, sondern ihm von aussen her durch einen göttlichen Geist eingeprägt werden. Dagegen ist es ein Irrtum, den Ideen der Sinneswahrnehmung reale, substantielle Existenz zuzuschreiben, oder ihnen ähnliche körperliche Substanzen anzunehmen. Wenn von nicht geistigen Wesen Existenz ausgesagt wird, so ist das nur ein anderer Ausdruck dafür, dass dieselben von einem Geiste percipiert werden. Die irrtümliche Annahme körperlicher Substanzen beruht allein auf der Beobachtung, dass wir nicht selbst Ursachen unserer Sinneswahrnehmungen sind. Wir fingieren deshalb als Ursache derselben fälschlich eine äussere Körperwelt. Eine Untersuchung des psychischen Prinzips, aus dem diese angebliche Fiktion stammt, findet sich bei Berkeley nicht. Dies blieb vielmehr Hume vorbehalten, dessen Lehre von der Existenz wir uns nunmehr zuwenden.

II.
Hume's Lehre vom subjektiven Existenzbegriff.

Die ursprünglichste und vollkommenste Vorstellung der Existenz, die wir überhaupt haben, stammt nach Hume aus dem Bewusstsein der Existenz aller unserer Bewusstseinsinhalte.[1] Alles, was in die Sphäre des menschlichen Bewusstseins eintritt, seien es sinnliche Eindrücke, Gefühle, Affekte, oder Erinnerungs- und Phantasievorstellungen, wird von uns für existierend gehalten. Eine Phantasievorstellung, z. B. die des goldenen Berges, hat in diesem Sinne ebenso Existenz, wie ein gegenwärtiger Eindruck des Tisches oder wie ein Lust- oder Unlustgefühl, das wir empfinden.

Da das Bewusstsein der Existenz unserer Perceptionen[2] aus der Betrachtung derselben als solcher, ohne Rücksicht auf ihr Vorkommen in der Erfahrung, stammt,

---

1. Wir zitieren den „Treatise" nach der deutschen Uebersetzung von Köttgen u. Lipps (Hamburg u. Leipzig 1895) und nur die englischen Zitate nach der Gesamtausgabe der philosophischen Werke Hume's, Bd. I (Boston und Edinburgh 1854).

2. Wir bezeichnen als Perceptionen (perceptions) alle Geistes- und Bewustseinsinhalte überhaupt, obgleich Hume im Gebrauch dieses Ausdrucks schwankt, und ihn bisweilen in der engeren Bedeutung von Sinneswahrnehmung gebraucht (vgl. Anm. 8 von Lipps in genannter Ausgabe).

so bietet es uns unbedingte Gewissheit (certainty), ganz ebenso wie die lediglich aus der Vergleichung von Perceptionen stammende demonstrative Erkenntnis. Zum Unterschiede von dieser letzteren nennt Hume die aus der blossen Betrachtung der Perceptionen gewonnene Erkenntnis eine intuitive. Beiden, der intuitiven, wie der demonstrativen Erkenntnis kommt die unbedingte Notwendigkeit zu, die das Wissen im Gegensatz zur Erfahrungserkenntnis auszeichnet.[3]

Die wahren und letzten Ursachen unserer Perceptionen, meint Hume, werden uns stets unbekannt bleiben. Es lässt sich daher nicht entscheiden, ob dieselben durch einen realen Gegenstand oder vom göttlichen Geist verursacht, oder ob sie nur von unserem eigenen Geiste hervorgebracht werden.[4] Gegenstand der philosophischen Untersuchung kann stets nur die menschliche Natur und deren verschiedene Tätigkeiten und Vermögen sein.[5] Wir können daher auch nicht wissen, ob unsere Perceptionen etwas wirklich und realiter Existierendes darstellen, oder nur Täuschungen unserer Sinne sind. So weiss Hume von vornherein den Fehler Berkeley's zu vermeiden, dessen Ziel die Erkenntnis der wahren Ursachen unserer Perceptionen bildete, und der so dazu gelangte, nur eine nicht analoge Ursache der Perceptionen, nämlich den göttlichen Geist, anzunehmen, und dadurch die Perception zu blossem Scheine herabsetzte. Hume scheidet die Frage nach der Ursache unserer Perceptionen von vornherein aus und begnügt sich da-

3. Vgl. S. 95, auch die Anm. 100.
4. Vgl. S. 112/13.
5. Vgl. S. 351. So wird die gesamte Philosophie für Hume zur Wissenschaft vom menschlichen Geiste, oder zur Psychologie.

mit, zu konstatieren, dass wir durch einen intuitiven Bewusstseinsakt vom Dasein unserer Perceptionen Kenntnis erhalten.

Offenbar kann aber alle Existenz, die wir auf diesem Wege erkennen, nichts anderes bedeuten, als eine rein subjektive Existenz von Bewusstseinsinhalten im menschlichen Geiste. Die unmittelbare Wahrnehmung lehrt uns immer nur die Existenz vergänglicher und von uns abhängiger Bewusstseinsinhalte, niemals aber etwas über die diesen etwa zu Grunde liegenden äusseren Gegenstände. Wenn daher Hume allen Perceptionen Existenz zuschreibt, so kann damit nur eine subjektive, niemals eine objektive Existenz gemeint sein.

Da wir nun, so schliesst Hume weiter, gezwungen sind, alle unsere Bewusstseinsinhalte für existierend zu halten, so muss die Vorstellung der Existenz entweder aus einem besonderen Eindruck stammen, der mit jeder Perception untrennbar verbunden ist, oder sie muss mit der Perception selbst identisch sein. Ein besonderer mit jeder Perception untrennbar verbundener Eindruck der Existenz ist einerseits nicht nachzuweisen, andererseits ist es überhaupt unwahrscheinlich, dass zwei Eindrücke untrennbar mit einander verbunden sind. Auch diejenigen Eindrücke, die in der Regel gleichzeitig aufzutreten pflegen, treten bisweilen auch einzeln in unser Bewusstsein.

Es ist aber ferner auch nicht möglich, durch künstliche oder philosophische Unterscheidung (distinction of reason) einen besonderen Eindruck der Existenz von jedem beliebigen Eindruck zu abstrahieren. Eine solche Abstraktion ist nur dann möglich, wenn ein Eindruck einem andern in einer Beziehung gleich und von einem dritten in derselben Beziehung verschieden ist, wie z. B. der Eindruck einer weissen Kugel dem eines weissen Würfels inbezug auf die Farbe gleicht, von dem

Eindruck einer schwarzen Kugel aber in derselben Beziehung sich unterscheidet. Wir vermögen dann von den übrigen Qualitäten die der weissen Farbe als einen besonderen Eindruck abzutrennen. Es ist aber unmöglich, einen Eindruck zu finden, der von einem andern bezüglich der Existenz verschieden ist, weil eben alle Eindrücke, die wir percipieren, existieren müssen. Es ist daher auch unmöglich, durch Abstraktion einen besonderen Eindruck der Existenz zu gewinnen.

Es bleibt also nur die Annahme übrig, dass die Vorstellung der Existenz mit jeder beliebigen Vorstellung vollständig identisch ist. Eine Perception haben und dieselbe als existierend vorstellen, das ist für Hume ein und derselbe geistige Akt. Die Existenz einer Perception bedeutet nichts anderes, als ihr Percipiertwerden.

Es wird nötig sein, die hierauf bezüglichen Auseinandersetzungen wegen der häufigen Missverständnisse, denen sie ausgesetzt sind, wörtlich anzuführen: „Die Vorstellung der Existenz muss genau dasselbe sein, wie die Vorstellung dessen, was wir uns als existierend vergegenwärtigen. An irgend etwas einfach denken und an etwas als ein Existierendes denken, das sind nicht zwei verschiedene Dinge. Die Vorstellung der Existenz fügt, wenn sie mit der Vorstellung eines beliebigen Gegenstandes verbunden ist, nichts zu ihr hinzu. Was immer wir vorstellen, stellen wir als existierend vor. Jede Vorstellung, die es uns beliebt, zu vollziehen, ist die Vorstellung von etwas Seiendem; und die Vorstellung von etwas Seiendem ist nichts anderes als eben eine beliebige von uns vollzogene Vorstellung.“[6] Die Worte:

6. The idea of existence is the very same with the idea of what we conceive to be existent. To reflect on any thing simply, and to reflect on it as existent, are nothing different from each other. That idea, when conjoined with the idea of any object, makes no addition to it. Whatever we conceive, we conceive to be existent. Any idea we please to form is the idea of a being; and the idea of a being is any idea we please to form.

„Vorstellung von etwas Seiendem“ und „Vorstellung dessen, was wir uns als existierend vergegenwärtigen“, haben zu dem Missverständnisse Anlass gegeben, als meinte Hume, dass auch die Vorstellung eines dem Bewusstseinsinhalt entsprechenden Gegenstandes, also die Vorstellung der objektiven Existenz vollkommen identisch sei mit jeder beliebigen von uns vollzogenen Vorstellung. Dieses Missverständnis wird noch dadurch unterstützt, dass Hume an einer späteren Stelle auch von der Vorstellung der objektiven Existenz behauptet, dass dieselbe „sich von der Vorstellung eines beliebigen Gegenstandes ganz und gar nicht unterscheidet, dass wir also zu der Vorstellung eines Gegenstandes in Wahrheit nichts hinzufügen und nichts an ihr ändern, wenn wir ihn als existierend vorstellen, nachdem wir ihn vorher nur einfach vorgestellt haben.“[7] Indem nun diese beiden Stellen irrtümlicherweise in Verbindung gebracht wurden, ist Hume der Vorwurf gemacht worden, er verwechsele die (subjektiv) existierende Vorstellung mit der Vorstellung der (objektiven) Existenz.[8] Die Vorstellung des goldenen Berges z. B. sei wohl eine (subjektiv) existierende Vorstellung, ein existierender Bewusstseinsinhalt, aber nicht die Vorstellung

7. S. 127.

8. Vgl. u. a. H. Cornelius: „Versuch einer Theorie der Existentialurteile“ (München 1894) S. 63 u. a. a. O. und A. Dyroff: „Ueber den Existentialbegriff“, S. 26 ff. (Freiburg i./B. 1902).

eines (objektiv) Existierenden, denn es entspräche dieser Phantasievorstellung keine analoge sinnliche Wahrnehmung. Es ist nun zunächst notwendig, jene zuletzt zitierte Stelle, wo von der objektiven Existenz die Rede ist, von der uns vorliegenden zu trennen. Wir werden uns mit ihr noch bei der Betrachtung des objektiven Existenzbegriffs zu beschäftigen haben. Es bleibt nun noch zu erklären, weshalb Hume auch an unserer Stelle von der „Vorstellung von etwas Seiendem“ und der „Vorstellung dessen, was wir uns als existierend vergegenwärtigen“ spricht und dadurch zu der irrtümlichen Annahme Anlass gibt, er meine, dass auch die Vorstellung der objektiven Existenz mit der einfachen Vorstellung identisch sei. Wir müssen uns aber zur Erklärung dieser auffallenden Ausdrucksweise Hume's vergegenwärtigen, dass Hume von objektiver Existenz bisher überhaupt noch nicht gesprochen, dagegen aber am Anfange des Abschnittes hervorgehoben hat, dass die vollkommenste Vorstellung und das einzige sichere Wissen, das wir von einer Existenz überhaupt besitzen, aus dem Bewusstsein von der Existenz aller unserer Perceptionen stammt.[9] Es geht also aus dem Zusammenhange unzweifelhaft hervor, dass Hume unter der „Vorstellung dessen, was wir uns als existierend vergegenwärtigen“, nichts anderes als die Vorstellung eines von uns für (subjektiv) existierend gehaltenen Bewusstseinsinhaltes überhaupt und unter der „Vorstellung von etwas Seiendem“ nur die Vorstellung von einem (subj.) existierenden Bewusstseinsinhalte versteht. Zu einem Missverständnisse kann die knappe Ausdrucksweise erst dann Anlass geben, wenn man die zitierte spätere Stelle zum Vergleiche heranzieht. Es ist aber nach dem Gesagten klar, dass Hume hier zunächst

9. Vgl. auch die Anmerkung v. Lipps S. 89.

nur dem Gedanken Ausdruck geben will, dass es keine besondere Vorstellung einer rein subjektiven Existenz gibt, sondern dass diese Vorstellung nichts anderes bedeutet, als das Vorhandensein eines Bewusstseinsinhaltes überhaupt, dass der sicherste Existenzbegriff, den wir haben, vollkommen identisch ist mit dem Percipi.

III.

Hume's Lehre von der objektiven Existenz der Körper.

Alle Bewusstseinsinhalte zerfallen nach Hume in zwei grosse Klassen, die unmittelbaren Eindrücke (impressions) und deren schwächere Abbilder, die Vorstellungen (ideas, bisweilen auch thoughts, Gedanken genannt). Unter dem Namen Eindrücke versteht Hume sowohl die sinnlichen Wahrnehmungen (sensations) wie die Affekte (passions) und Gefühle, die er wieder unter dem gemeinsamen Namen „innere Eindrücke" (reflexions) zusammenfasst. Zwischen Eindrücken und Vorstellungen besteht für Hume kein spezifischer, sondern nur ein Gradunterschied. Die Eindrücke unterscheiden sich von den Vorstellungen nur durch die grössere Stärke und Lebhaftigkeit, mit der sie sich dem Geiste aufdrängen. Man könnte nun meinen, Hume behaupte einen wirklichen Intensitätsunterschied zwischen den stärkeren Eindrücken und den schwächeren Vorstellungen.[1] Obgleich Hume im Ausdruck schwankt und öfters auch zu dieser irrtümlichen Meinung Anlass gibt, geht doch aus vielen Stellen sowohl der ursprünglichen Auseinandersetzung,[2] als auch ganz besonders des Anhangs[3]

1. Siehe diese Ansicht bei Cornelius „Versuch einer Theorie der Existentialurteile", S. 35.

2. z. B. S. 133: „Er (der Glaube, der die Wahrnehmungs- und Erinnerungseindrücke auszeichnet) verleiht

klar hervor, dass Hume nicht auf einen wirklichen Intensitätsunterschied hinzielt, sondern nur das besondere Gefühl der Lebhaftigkeit und Energie, das die Eindrücke in unserem Geiste erregen, für das unterscheidende Merkmal aller Eindrücke hält. Auch das Wesen dieses Gefühls, das die Eindrücke begleitet, wird nicht in klarer Weise präzisiert, sondern auch hier findet sich ein bedenklicher Wechsel im Gebrauch der Ausdrücke.[4] Neben den gewöhnlichen Bezeichnungen Stärke und Lebhaftigkeit (force and vivacity) finden sich auch Ausdrücke wie Beständigkeit, Festigkeit, Widerstandsfähigkeit u. a.[5] Die Meinung Hume's ist jedenfalls, dass die Eindrücke in einer andern und zwar lebhafteren und energischeren Art auf unsern Geist einwirken als die Vorstellungen.

Die Vorstellungen zerlegt Hume wieder in zwei Klassen, in die Vorstellungen der Erinnerung (ideas of the memory) und die Vorstellungen der Einbildungskraft (imagination). Die ersteren sind ganz naturgetreue Abbilder früherer Eindrücke und wirken daher mit fast derselben Energie und Lebhaftigkeit auf unsern Geist, wie diese. Die Vorstellungen der Einbildungskraft dagegen üben nur noch eine schwache und undeutliche Wirkung auf den Geist aus. Ebenso wie zwischen Ein-

ihnen mehr Energie und Fähigkeit in uns zu wirken, lässt sie von grösserer Wichtigkeit erscheinen, drängt sie dem Geiste auf und macht sie zu herrschenden Faktoren bei unserem Handeln".

3. „Aus beiden ergibt sich der Schluss, dass der Glaube lediglich in einem Gefühl oder einer bestimmten Art, wie wir uns von Vorstellungen angemutet wissen, besteht".

4. Vgl. Zimels „David Hume's Lehre vom Glauben", (Berlin 1903).

5. steadiness, firmness, solidity, siehe S. 133.

drücken und Vorstellungen besteht auch zwischen Erinnerungs- und Phantasievorstellungen lediglich ein Unterschied des Grades der Stärke und Lebhaftigkeit, mit dem sie sich dem Geiste aufdrängen.[6] So besitzen für Hume die Perceptionen drei verschiedene Grade der Wirkung auf den Geist. Am stärksten wirken die gegenwärtigen Eindrücke, am schwächsten die Phantasievorstellungen, und zwischen beiden stehen die Erinnerungsvorstellungen.

Alle Perceptionen besitzen, wie wir gesehen haben, eine subjektive Existenz. Einem Teile von ihnen aber, nämlich den sinnlichen Eindrücken und deren naturgetreuen Abbildern, den Vorstellungen der Erinnerung, schreiben wir ausserdem noch eine objektive Existenz als vom percipierenden Geiste unabhängige Substanzen zu. Während alle Menschen zugeben, dass die Gefühle und Affekte wie die Phantasievorstellungen nur im percipierenden Geiste und solange sie von diesem percipiert werden, Existenz haben, sind andrerseits alle überzeugt, dass den sinnlichen Wahrnehmungen noch etwas real und unabhängig vom Geiste Existierendes entspricht. Nur einige überspannte Skeptiker haben dies zu leugnen gewagt, und niemand mochte ihnen auf diesem seltsamen Wege folgen. Obgleich die Richtigkeit unserer Ueberzeugung von der objektiven Existenz der Aussenwelt nicht mit philosophischen Gründen erweisbar ist, obgleich sie sogar, wie wir später noch sehen werden, der sinnlichen Evidenz vielfach widerspricht, ist es uns doch unmöglich, sie dauernd zu leugnen. Die menschliche Natur hat es nicht unserem Belieben anheimgestellt, ob wir an die Existenz der Aussenwelt glauben wollen oder nicht, sondern ein unüberwindlicher Instinkt zwingt uns zu ihrer Anerkenntnis auch gegen unsern Willen und gegen unsere auf sinnlicher Wahrnehmung begründete Erkenntnis. Die Existenz äusserer Körper muss daher bei jeder philosophischen Untersuchung vorausgesetzt werden. Während den Gegenstand der Berkeley'schen Untersuchung lediglich die Frage bildete, ob wir an eine Aussenwelt glauben sollen oder nicht, ist diese Frage für Hume eine sinn- und zwecklose. Wir können ja gar nicht anders als an die Existenz der Aussenwelt glauben. Gegenstand der philosophischen Erörterung kann für Hume einzig und allein die Frage sein: Aus welchem Vermögen unseres Geistes stammt unsere Ueberzeugung von der Existenz äusserer Körper, und welches sind die Ursachen dieser Ueberzeugung?

Indem Hume nun an die Erörterung dieses schwierigen Problems herangeht, sucht er zunächst nach seiner Gewohnheit durch Zergliederung dieses Problems Klarheit in dasselbe hineinzubringen, und es so seiner endgültigen Lösung näher zu führen. Er teilt deshalb die Frage nach Herkunft und Ursachen unserer Ueberzeugung von der Existenz der Aussenwelt in zwei Unterfragen, indem er den Begriff der objektiven Existenz in zwei andere, den der dauernden und den der geson-

6. Allerdings wird von Hume hier noch ein weiterer Unterschied anerkannt, nämlich der, dass die Vorstellungen der Erinnerung an die ursprüngliche Ordnung und Reihenfolge der Eindrücke gebunden sind, während die Einbildungskraft ihre Vorstellungen in beliebiger Weise zu ordnen und zu verbinden vermag. Aber dieser Unterschied wird von Hume als unwesentlich bezeichnet und tritt an Bedeutung gänzlich zurück gegenüben dem rein graduellen (vgl. S. 113). Uebrigens bezeichnet auch schon Berkeley die sinnlichen Ideen als „stärker, lebhafter und bestimmter" als die Ideen der Einbildungskraft (Principles Abschn. 30). Aber er erkennt daneben „eine gewisse Beständigkeit, Ordnung und Zusammenhang" als wesentliches unterscheidendes Merkmal der sinnlichen Ideen an.

derten Existenz (continued and distinct existence) zerlegt. Während die dauernde Existenz zeitliche Unabhängigkeit vom percipierenden Geiste, also unpercipierte Existenz behauptet, bedeutet die gesonderte Existenz Selbständigkeit in räumlicher und kausaler Beziehung, indem eine Existenz ausserhalb und (kausal) unabhängig vom Geiste angenommen wird. Obgleich Hume zugibt, dass die dauernde Existenz auch die gesonderte einschliesst und umgekehrt, so hält er es doch der Klarheit halber für geboten, beide gesondert zu behandeln.

Eine weitere Zergliederung des Problems der objektiven Existenz entnimmt Hume einer analogen Unterscheidung Berkeley's. Hume ist nämlich ebenso wie sein Vorgänger der Ansicht, dass der gewöhnliche, ungebildete Mensch garnicht zwischen der Welt der Wahrnehmungen und der Welt der Gegenstände unterscheide, sondern die Wahrnehmungsbilder mit den angeblichen Gegenständen derselben vollkommen identifiziere und daher den Wahrnehmungsbildern selbst dauernde und gesonderte Existenz zuschreibe. „In den Empfindungen selbst, wie sie uns durch das Auge oder das Ohr zufliessen, erblicken sie (die ungebildeten Leute) die wahren „Gegenstände", und sind wenig geneigt, einzusehen, dass etwa diese Feder oder dieses Papier, die unmittelbar von uns wahrgenommen werden, etwas anderes nachbilden, das von ihnen verschieden, aber ihnen doch wiederum ähnlich ist." „Weil sie nur ein Ding sehen, können sie dem Gedanken einer zweifachen Existenz, einer Abbildung der Objekte in unserem Geiste, nicht zustimmen."[7]

Nun steht aber die Annahme einer objektiven Existenz unserer Wahrnehmungsbilder selbst offenbar im Widerspruch mit den Tatsachen der alltäglichen Erfahrung. Unsere Wahrnehmungsbilder verändern ihre Quantität, je nach der grössern oder geringern Entfernung des Gegenstandes[8] vom Auge. Ferner hat auch die Disposition unseres Geistes bisweilen Einfluss auf die Beschaffenheit unserer sinnlichen Wahrnehmungen. Endlich können wir durch einen Druck mit dem Finger auf unser Auge das Wahrnehmungsbild verdoppeln, ohne dass wir doch beiden Bildern eine dauernde und gesonderte Existenz zuschreiben können. Diese und andere Tatsachen der alltäglichen Erfahrung haben nach Hume's Meinung die Philosophen zu der Ueberzeugung gebracht, dass eine dauernde und gesonderte Existenz der sinnlichen Empfindungen selbst unmöglich aufrecht erhalten werden kann. Sie unterscheiden deshalb zwischen den sinnlichen Empfindungen, die sie für vergänglich und flüchtig halten, und den von diesen spezifisch verschiedenen äusseren Gegenständen oder körperlichen Substanzen, denen sie dauernde und gesonderte Existenz zuschreiben. Diese Anschauung aber erklärt Hume nur für eine Bemäntelung der wirklichen Sachlage. Der richtige und natürliche Schluss aus den erwähnten Erfahrungstatsachen würde die Leugnung einer Existenz sein, die mehr als das Vorhandensein von Perceptionen im Geiste behauptet. Nur um diese beibehalten zu können, erfinden die Philosophen eine neue Art von Wesenheiten, die körperlichen Substanzen. In der Polemik gegen den Substanzbegriff der Peripatetiker, wie Hume, ohne den wirklichen Begründer der realistischen Philosophie, Aristoteles, zu nennen, die mittelalterlichen Philosophen ganz allgemein bezeichnet, befindet er sich in voller Ueberein-

7. S. 269.

8. Hume fällt hier durch die Annahme eines dem Empfindungsinhalte entsprechenden Gegenstandes in die philosophische Anschauung zurück.

stimmung mit seinem Vorgänger Berkeley. Auch für ihn ist die Annahme eines unerkennbaren Trägers der Eigenschaften eine grundlose Erdichtung der Philosophen. Sie hat ihren Grund allein in dem Bestreben, die fortgeschrittenere philosophische Betrachtungsweise auf möglichst bequeme Weise mit der gewöhnlichen Anschauung in Uebereinstimmung zu bringen. Fast noch schärfer als Berkeley bekämpft Hume diese philosophische Fiktion.[9] Er bezeichnet sie als Wahngebilde der alten Philosophen und stellt sie in unverblümter Weise mit den Phantasieprodukten des Traumlebens in Parallele.[10] Zur Begründung dieses abweisenden Urteils sucht er nachzuweisen, dass sich die philosophische Theorie der körperlichen Substanzen weder den Sinnen, noch dem Verstande, noch auch selbst der Einbildungskraft empfiehlt.

Die Sinne können uns stets nur eine Wahrnehmung vorführen und diese ist durchaus einfach und verrät absolut nichts von einer Doppelheit der Empfindungen und der wirklichen Gegenstände, während sie uns doch, um den Gedanken der zwiefachen Existenz zu veranlassen, zugleich die Originale und die Abbilder vorführen müsste.

Man könnte nun meinen, dass es dem Verstande möglich sei, vermittelst des kausalen Schlusses zur An-

———

9. Die Schärfe der Polemik Hume's gegen die philosophische Substanzenlehre geht vielleicht am besten aus folgendem Ausruf hervor: „Wir verzeihen den Kindern (ihre Fiktionen) ihres Alters wegen, den Dichtern, weil sie zugestehen, dass sie sorglos den Eingebungen ihrer Einbildungskraft folgen. Welche Entschuldigung aber haben unsere Philosophen, wenn sie solche geistige Schwäche an den Tag legen?

10. An anderer Stelle vergleicht er sie auch mit der Gespensterfurcht des ungebildeten Pöbels (vgl. S. 296).

nahme der realen Körperwelt zu gelangen. Aber alle kausalen Schlüsse stammen, wie Hume nachgewiesen hat, aus der Erfahrung. Eine solche ist jedoch nur möglich über Perceptionen, niemals über etwas von diesen spezifisch Verschiedenes. Denn nichts kann ja dem Geiste je wirklich gegenwärtig sein als seine Perceptionen.[11]

So bleibt nur noch die Einbildungskraft als Quelle der philosophischen Substanztheorie. Es gibt aber für Hume zwei verschiedene Arten von Einbildungsvorstellungen. Die einen beruhen auf bestimmten Eigenschaften der Perceptionen, die mit denen der Einbildungskraft übereinstimmen,[12] andere dagegen sind leere Fiktionen einer ausschweifenden Phantasie. Während die ersteren die Grundlage aller unserer Gedanken und Handlungen sind, so dass bei ihrem Entschwinden die menschliche Natur alsbald zu Grunde gehen müsste, sind die letzteren für die Menschheit weder unvermeidlich, noch nötig, noch auch für die Lebensführung von Nutzen. Während daher jene von der Philosophie als instinktive Zwangsvorstellungen der menschlichen Natur anerkannt werden müssen, sollen diese von der echten Philosophie verworfen und bekämpft werden.[13] Die Einbildungskraft ist also für Hume einerseits Quelle aller Erfahrungserkenntnis, andererseits aber auch die Ursache gefährlicher und absurder Irrtümer. „Nichts ist gefährlicher für die Vernunft als der Flug der Einbildungskraft, nichts hat die Philosophen in mehr Irrtümer gestürzt. Menschen mit starker Phantasie können mit den Engeln verglichen werden, von welchen die

———

11. Siehe S. 91.

12. Dazu gehört, wie wir später sehen werden, die gewöhnliche Anschauung (vgl. S. 258).

13. Vgl. S. 295.

Schrift sagt, dass sie die Augen mit den Flügeln bedecken." Hume sucht nun nachzuweisen, dass auch die Einbildungskraft vermöge ihrer ursprünglichen Tendenzen den Gedanken einer zwiefachen Existenz nicht zu fassen vermöge und dass dieser daher nur auf einer jener erwähnten leeren und irrtümlichen Einbildungsvorstellungen beruhen könne.

Auch die Einbildungskraft vermag, wie Hume nachweist, vermittelst ihrer natürlichen Kräfte und Fähigkeiten nicht über das Dasein von Perceptionen hinauszugelangen. „Man richte seine Aufmerksamkeit so intensiv wie möglich auf die Welt ausserhalb seiner selbst, man dringe mit seiner Einbildungskraft bis zum Himmel, oder bis an die äussersten Grenzen des Weltalls; man gelangt doch niemals einen Schritt weit über sich selbst hinaus. Nie vermag man mit seiner Vorstellung eine Art der Existenz zu erfassen, die hinausginge über das Dasein der Perceptionen, welche in dieser engen Sphäre (des eigenen Bewusstseins) aufgetreten sind. Dies ist das Universum der Einbildungskraft; wir haben keine Vorstellung, die nicht darin ihr Dasein hätte."[14] Wenn also auch die Einbildungskraft mit der philosophischen Annahme der äusseren Körperwelt ihre natürlichen Grenzen überschreitet, so muss diese Annahme von dem Philosophen, dem es um wirkliche Erkenntnis der menschlichen Natur, nicht um die bequeme Beseitigung von Widersprüchen zu tun ist, ganz und gar verworfen werden. Denn diese Annahme hat, wie Hume bereits gezeigt hat, weiter keinen Zweck, als die Widersprüche zwischen der sinnlichen Erfahrung, die uns die Vergänglichkeit unserer Perceptionen lehrt, und einem instinktiven physischen Zwange, den Gegenständen unserer Wahrnehmung objektive Existenz zuzuschreiben, auf eine Weise

14. S. 91/92.

auszugleichen, die der populären Annahme möglichst ähnlich ist. So ist der philosophische Existenzbegriff, wie Hume es ausdrückt, „das widernatürliche Ergebnis aus zwei Voraussetzungen, die einander entgegengesetzt sind, vom Geiste zu gleicher Zeit anerkannt werden, und nicht imstande sind, sich gegenseitig zu vernichten".[15]

In Wirklichkeit glauben daher auch die Philosophen garnicht an die Existenz einer von den Perceptionen spezifisch verschiedenen Körperwelt, sondern, sobald sie ihr Arbeitszimmer verlassen haben, kehren sie wieder zu der natürlichen und populären Anschauung zurück und glauben wieder, dass unsern Wahrnehmungsbildern selbst dauernde und gesonderte Existenz zukomme. Die philosophische Untersuchung der Herkunft und der Ursachen des objektiven Existenzbegriffs wird daher auf jene natürliche Anschauung des ungebildeten Mannes zurückgehen müssen.[16]

15. S. 283.

16. Auch die von Locke in die Philosophie eingeführte Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten wird von Hume mit denselben Argumenten wie von Berkeley verworfen. Er ist der Meinung, dass die primären Qualitäten von den sekundären überhaupt nicht getrennt werden können, und sucht das an den verschiedenen primären Qualitäten Locke's nachzuweisen: Die Vorstellung der Bewegung ist unmöglich ohne die des bewegten Körpers, also auch der Ausdehnung und der Festigkeit desselben. Die Vorstellung der Ausdehnung wiederum lässt sich nicht von der (sekundären) der Farbe trennen, denn wir vermögen nichts Ausgedehntes vorzustellen, ohne es zugleich als farbig zu denken. Die Vorstellung der Festigkeit wiederum ist von der der Ausdehnung abhängig. — Wer also behauptet, dass den sekundären Qualitäten nichts Reales ausserhalb des Geistes entspricht, der muss dasselbe auch von den primären Qualitäten zugeben.

Die Anschauung der ungebildeten Menge ist nach Hume diejenige, die unsern Wahrnehmungsbildern selbst eine dauernde und gesonderte Existenz zuschreibt. Diese Ueberzeugung liegt nach Hume's Ansicht so tief in der menschlichen Natur begründet, dass sie sicherlich auf irgend welchen geistigen Faktoren, sei es auch nur solchen der Einbildungskraft, begründet sein muss. Ehe wir aber diesen Ursachen nachgehen können, müssen wir zunächst unsern Blick einmal auf das Wesen und die Natur dieser seltsamen Ueberzeugung richten.

Da sie Tatsachen oder Existenz behauptet, so gehört sie offenbar nicht dem Gebiete des Wissens, das ja nach Hume allein unbedingte Gewissheit bietet, sondern dem der Wahrscheinlichkeitserkenntnis an. Wir können daher nur von einem Glauben an die objektive Existenz unserer sinnlichen Wahrnehmungen sprechen. Dieser Existenzglaube ist eine besondere Erscheinungsform des geistigen Aktes, den Hume „Glauben" (belief, bisweilen auch assent od. opinion) nennt, und dessen Erforschung das bleibende Verdienst Hume's bildet und seine hervorragende Stellung in der Philosophiegeschichte begründet hat. Eine ganz bedeutende Rolle spielt der „Glaube" bei der Lösung des Kausalitätsproblems, jener crux metaphysicorum Hume's. Wir werden uns jedoch hier nicht mit dem Glaubensproblem im allgemeinen,[17] sondern nur mit seiner besonderen Erscheinungsform bei der Annahme einer objektiven Existenz der Aussenwelt zu beschäftigen haben.

Zunächst weist Hume die Meinung zurück, als bestehe der Glaube an die objektive Existenz in einer besonderen Vorstellung derselben, die wir mit manchen

———————

17. Vgl. die ausführliche Darstellung des Glaubensproblems bei J. Zimels „Dav. Hume's Lehre vom Glauben". Erlanger Dissertation 1903.

unserer Perceptionen (nämlich den sinnlichen und Erinnerungseindrücken[18]) verbinden, während wir sie von anderen (den Gefühlen und Phantasievorstellungen) fernhalten. Da nämlich nach Hume's Lehre die Verbindung und Trennung von Vorstellungen ganz im Belieben der Einbildungskraft steht, so müsste es uns, wenn der Glaube in einer besonderen Vorstellung der Existenz bestände, möglich sein, dieselbe mit jeder beliebigen Perception zu verbinden, und damit an die Existenz derselben zu glauben, was doch offenbar nicht der Fall ist.

Es lässt sich aber auch zeigen, dass der Glaube an die objektive Existenz unserer Eindrücke tatsächlich nicht in einer besonderen Vorstellung der Existenz besteht. Wir fügen zu einer beliebigen Vorstellung nichts hinzu, wenn wir sie als objektiv existierend vorstellen und an diese Existenz glauben.[19] Wenn wir z. B. an die Existenz der Gottesvorstellung glauben, so bleibt der Inhalt der Vorstellung genau derselbe, wie vorher, als wir sie nur für eine Phantasievorstellung hielten. Hume geht aber noch weiter, indem er behauptet, dass wir an einer Vorstellung überhaupt nichts ändern, wenn

———————

18. Hume nennt die Vorstellungen der Erinnerung auch Erinnerungseindrücke, um ihre Aehnlichkeit mit den sinnlichen Eindrücken zu kennzeichnen, und sie mit diesen gemeinsam den Phantasievorstellungen gegenüberzustellen. Im Laufe der weiteren Erörterung spricht er dann oft nur von Eindrücken überhaupt und versteht darunter sowohl die sinnlichen wie die Erinnerungseindrücke.

19. Cornelius („Versuch einer Theorie der Existentialurteile", S. 64/65) bestreitet das, und behauptet, dass der Glaube an die objektive Existenz zu der einfachen Vorstellung etwas hinzufüge, nämlich die Beziehung des gegenwärtigen Vorstellungsinhaltes zu einem früheren entsprechenden Empfindungsinhalte.

wir ihr objektive Existenz zuschreiben, dass also auch die Vorstellung der objektiven Existenz (wie vorher die der subjektiven) identisch sei mit jeder beliebigen Vorstellung, die wir vollziehen. „Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Vorstellung der Existenz[20] sich von der Vorstellung eines beliebigen Gegenstandes ganz und gar nicht unterscheidet, dass wir also zu der Vorstellung eines Gegenstandes in Wahrheit nichts hinzufügen und nichts an ihr ändern, wenn wir ihn als existierend vorstellen, nachdem wir ihn vorher nur einfach vorgestellt haben."[21] Es lässt sich gegen diese Behauptung Hume's mit Recht einwenden, dass er die objektive Existenz der Aussenwelt mit der rein subjektiven der Vorstellung verwechsele, und dass ferner mit dieser Behauptung die neue geistige Tätigkeit, in der nach Hume das Wesen des Existenzglaubens bestehen soll, im Widerspruch steht. Wenn der Glaube an die objektive Existenz vollkommen identisch ist mit dem blossen Vollziehen der entsprechenden Vorstellungselemente, wozu brauchen wir dann noch eine neue geistige Tätigkeit zur Erklärung dieses Glaubens? Da Hume selbst kurz darauf den Glauben als eine Aenderung der Art und Weise, die Vorstellungen zu percipieren, bezeichnet, so können wir nicht glauben, dass Hume diesen Widerspruch nicht bemerkt habe. Wir

20. Aus der vorhergehenden Erklärung Hume's, dass wir viele Dinge vorstellen, an welche wir nicht glauben, sowie aus dem Beispiel der Gottesvorstellung, geht hervor, dass Hume hier von der objektiven Existenz spricht.

21. S. 127; der englische Text lautet: It is evident, that the idea of existence is nothing different from the idea of any object, and that when after the simple conception of any thing we would conceive it as existent, we in reality make no addition to or alteration on our first idea (S. 125).

dürfen daher annehmen, dass Hume nur die Vermehrung und Veränderung des Vorstellungsinhaltes, nicht aber eine Veränderung der Vorstellung überhaupt und ebenso nicht einen Unterschied überhaupt zwischen einer objektiv existierenden und einer bloss gedachten Vorstellung, sondern nur einen Unterschied bezüglich ihres Inhaltes und ihrer Vorstellungselemente leugnen will. Der weiter gehende Wortlaut der zitierten Stelle dürfte vielleicht in einer Rückerinnerung an die ähnlichen Ausführungen über die subjektive Existenz und in dem Streben nach Entschiedenheit der Ausdrucksweise seinen Grund haben. Diese Vermutung wird auch dadurch bestätigt, dass Hume bald darauf seine Behauptung an dem Beispiel der Gottesvorstellung zu erläutern sucht und hier deutlich nur eine Vermehrung des Vorstellungsinhaltes durch den Existenzglauben bestreitet.

Wenn nun, wie Hume gezeigt hat, der Glaube an die objektive Existenz nicht in einer besonderen, zu den bisherigen Vorstellungselementen hinzugefügten Vorstellung besteht, so kann er nur in einer eigentümlichen Art und Weise liegen, in der wir diejenigen Perceptionen, denen wir objektive Existenz zuschreiben, percipieren. Der einzige mögliche Unterschied in der Art und Weise, Perceptionen zu vollziehen, besteht, wie wir bereits gesehen haben, in der besonderen Lebhaftigkeit und Stärke, mit der wir die sinnlichen und Erinnerungseindrücke zum Unterschiede von den blossen Phantasievorstellungen percipieren. Daher kann der Glaube an die objektive Existenz der sinnlichen und Erinnerungseindrücke nichts anderes sein, als diese eigentümliche, lebhafte und energische Art, diese Perceptionen zu vollziehen.[22] Wer an die objektive Existenz

22. Eine Schwierigkeit dieser Hume'schen Theorie besteht darin, dass die Gefühle und Affekte, denen wir doch

eines Vorstellungskomplexes, z. B. einer gelesenen Erzählung, glaubt, der vollzieht zwar dieselben Vorstellungselemente, wie derjenige, welcher sie für eine Erdichtung hält; aber er vollzieht sie lebhafter und energischer, er vergegenwärtigt sich alle Einzelheiten deutlicher und nimmt persönlich grösseren Anteil daran. Dieser geistige Akt des Glaubens hat seinen Ursprung mehr in dem fühlenden (sensitive od. feeling) als dem denkenden Teile unserer Natur.

Nachdem Hume im dritten Teile seines Hauptwerkes den Glauben überhaupt, wie insbesondere den Glauben an die objektive Existenz unserer Wahrnehmungsinhalte als eine eigentümliche Lebhaftigkeit und Energie des Perceptionsaktes definiert hat, geht er im vierten Teile zu einer Erörterung der Herkunft und der Ursachen dieses Existenzglaubens über. Diese führt ihn, wie er selbst zugibt, zu äusserst schwierigen und verwickelten Auseinandersetzungen. Zuerst sucht Hume zu zeigen, dass der populäre Glaube an die dauernde und gesonderte Existenz unserer Wahrnehmungsinhalte selbst ebensowenig wie die philosophische Lehre von den körperlichen Substanzen aus den Sinnen oder aus dem Verstande stammen kann.

Was zunächst die Sinne anbetrifft, so können sie selbstverständlich die Vorstellung einer dauernden Existenz der Wahrnehmungsbilder, auch wenn sie nicht wahrgenommen werden, nicht hervorrufen; dies wäre eine contradictio in adjecto. Aber auch den Gedanken der gesonderten Existenz vermögen die Sinne nicht zu vermitteln. Alle Bewusstseinsinhalte, die sinnlichen Eindrücke sowohl wie die Gefühle und Affekte können unsern Sinnen hinsichtlich ihrer Beschaffenheit nur als

keine objektive Existenz zuschreiben, mit derselben Lebhaftigkeit auf unsern Geist einwirken, wie die sinnlichen Eindrücke.

das erscheinen, was sie sind, d. h. als unterbrochene und vergängliche Perceptionen und rein subjektive Existenzen. Es ist nicht anzunehmen, dass unsere Sinne uns hinsichtlich der räumlichen Lage oder der kausalen Beziehungen der Perceptionen täuschen sollten, indem sie sie als subjektive und vom Geist abhängige Existenzen vorstellen.[23] Eine solche Täuschung gerade auf dem Gebiete des bewusstesten Lebens, nämlich dem der sinnlichen Eindrücke, ist ganz unwahrscheinlich. Auch müssten die Sinne, wenn sie tatsächlich äussere und unabhängige Existenzen zu percipieren vermöchten, auch den Geist wahrnehmen können, ausserhalb dessen und unabhängig von dem diese Perceptionen sein sollen. Das ist aber nicht der Fall. Die Vorstellung geistiger Existenzen kann niemals aus der sinnlichen Wahrnehmung stammen, sondern nur durch tiefe und schwierige metaphysische Betrachtungen können wir zu ihr gelangen. Es muss aber dieses „ausserhalb" und „unabhängig" auf eine geistige Substanz und nicht etwa nur auf unsern Körper bezogen werden; denn auch unser Körper ist wieder eine Perception, der ebenso wie allen anderen sinnlichen Eindrücken äussere und gesonderte Existenz zugeschrieben wird.

Ebensowenig aber wie durch die Sinne kann der objektive Existenzglauben durch einen kausalen Vernunftschluss zustande kommen. Schon die Tatsache, dass die Identifikation von Ding und Wahrnehmungsbild die Anschauung des gewöhnlichen, ungebildeten Mannes bildet, der sich doch am wenigsten mit Vernunftschlüssen abgiebt, macht es unwahrscheinlich, dass es die Vernunft sein sollte, von der die Objektivsetzung

23. Eine Täuschung würde vorhanden sein, wenn uns die Sinne in Wirklichkeit äussere und unabhängige Existenzen vermittelten, während es doch den Anschein hätte, als lieferten sie nur innere und subjektive Existenzen.

der Wahrnehmungsbilder herrührt. Ferner sind kausale Vernunftschlüsse nur zwischen Perceptionen möglich, indem von der gegenwärtigen Perception auf die Existenz einer nicht gegenwärtigen geschlossen wird. Niemals aber kann von dem Dasein einer Perception im Geiste vermittelst des kausalen Schlusses auf ihre gesonderte und dauernde Existenz geschlossen werden.

So bleibt als einzige Quelle des Existenzglaubens die Einbildungskraft übrig. Während aber die philosophische Anschauung nur eine durch nichts begründete leere Illusion der Einbildungskraft war, die nur in dem Streben, zwei entgegengesetzte Erfahrungstatsachen miteinander in Einklang zu bringen, ihren Grund hatte, gibt es bei der populären Anschauung bestimmte natürliche, in den Gesetzen der menschlichen Natur begründete Eigenschaften der Einbildungskraft, die mit bestimmten Eigenschaften der sinnlichen Eindrücke übereinstimmen. Es läge nahe, hierbei zunächst wieder an die Lebhaftigkeit und Unwillkürlichkeit zu denken, mit der die sinnlichen Eindrücke im Gegensatz zu den Phantasievorstellungen auf unsern Geist einstürmen. Dann würde der Existenzglaube aus einer Uebereinstimmung der Lebhaftigkeit und Aufdringlichkeit der Perceptionen mit einer Fähigkeit der Einbildungskraft, sich durch diese lebhaft erregen zu lassen, stammen müssen. Diese Annahme ist aber schon deswegen unmöglich, weil die Erfahrung lehrt, dass die Lust und Unlustempfindungen, die Gefühle und Affekte, denen wir doch keine objektive Existenz zuschreiben, ebenso lebhaft und energisch, ja bisweilen mit noch grösserer Heftigkeit als die sinnlichen Eindrücke auf unsern Geist einwirken.[24] Wir müssen daher unser Augenmerk auf

24. Anm. Mit dieser Tatsache stimmt aber auch Hume's Definition des Glaubens als einer Lebhaftigkeit des Perceptionsaktes nicht überein.

die besonderen Merkmale der sinnlichen Eindrücke richten, die sie von den Gefühlen und Affekten sowohl wie von den Phantasievorstellungen unterscheiden. Die sinnlichen Eindrücke zeichnen sich nun aus durch eine gewisse Beständigkeit oder Konstanz (constancy). Sie erscheinen, so oft auch die Wahrnehmung unterbrochen wird, immer wieder in gleicher Weise, ohne sich im geringsten zu verändern. „Jene Berge, Häuser, Bäume, die sich jetzt eben meinen Blicken zeigen, sind mir stets in derselben Ordnung entgegengetreten, und wenn ich die Augen schliesse oder den Kopf wende und sie dadurch aus dem Gesichte verliere, so sehe ich sie doch gleich darauf ohne die geringste Veränderung von neuem vor mir.“[25] Dieselbe Gleichförmigkeit des Daseins zeigen alle Eindrücke, denen wir äussere Existenz zuschreiben, während sie allen andern, auch den Gefühlen und Affekten, fehlen, mögen dieselben auch noch so lebhaft und unwillkürlich auf unsern Geist einwirken.

Allerdings sehen wir, dass auch die sinnlichen Eindrücke nicht immer vollkommene Konstanz besitzen, sondern sowohl ihren Ort als ihre Eigenschaften verändern. Der Eindruck des Herdfeuers z. B., den wir jetzt wahrnehmen, ist ein ganz veränderter gegenüber dem vor kurzer Zeit wahrgenommenen. Aber trotz aller Veränderung besteht doch zwischen den beiden Eindrücken, dem früheren und dem jetzigen, für unser Bewusstsein ein gewisser gesetzmässiger Zusammenhang, den Hume Kohärenz (coherence) nennt. Es ist das ein auf Erfahrung gegründetes Bewusstsein einer kausalen Beziehung zwischen den beiden Eindrücken. Diese Kohärenz füllt die Lücken der Wahrnehmung aus, welche die Konstanz der Eindrücke beeinträchtigen, und

25. S. 259.

stellt so das Bewusstsein einer dauernden Welt der sinnlichen Eindrücke her. Unser Glauben an die dauernde Existenz der Sinneseindrücke beruht also auf der Wahrnehmung ihrer Konstanz und Kohärenz.

Nun entsteht für Hume die weitere Frage, wie diese Wahrnehmung der Konstanz und Kohärenz der sinnlichen Eindrücke in uns den Glauben an ihre dauernde Existenz hervorzurufen vermag. Lehrt uns doch die Erfahrung, dass sich auch bei unsern Gefühlen und Affekten, die wir doch für flüchtig und vergänglich halten, Zusammenhang und Regelmässigkeit des Auftretens findet, und dass auch die Gefühle durch kausale Beziehungen mit einander verknüpft sein können. Wir halten ja auch in diesem Falle die Gesetzmässigkeit der Erfahrung aufrecht, ohne deshalb gezwungen zu sein, den Affekten und Gefühlen dauernde und unwahrgenommene Existenz beizulegen. Im Gegensatz dazu behauptet Hume, dass wir unbedingt an eine dauernde Existenz der sinnlichen Eindrücke glauben müssen, wenn anders wir nicht der Gesetzmässigkeit der Erfahrung in erheblichem Masse Abbruch tun wollen. Diese Notwendigkeit zeigt uns Hume an seinem bekannten Lieblingsbeispiele vom Briefträger: Sitze ich in meinem Zimmer, der Tür abgewandt, in Gedanken versunken, höre dann plötzlich ein knarrendes Geräusch der Tür und sehe bald darauf den Briefträger zu mir herantreten, so vollziehe ich folgende Ueberlegung. In allen bisherigen Fällen, in denen ich dieses knarrende Geräusch vernahm, stand es stets in ursächlichem Zusammenhang mit einer Bewegung der Tür. Um nun mit diesen früheren Erfahrungen nicht in Widerspruch zu geraten, bin ich gezwungen, anzunehmen, dass auch das gegenwärtige Geräusch von einer Bewegung der Tür herstammt, und dass daher die Tür auch gegenwärtig noch existieren muss, obgleich ich sie nicht

wahrnehme, und dass ich sie jederzeit wieder wahrnehmen könnte, sobald ich mich ihr wieder zuwendete. Diese Annahme, die zunächst eine ganz willkürliche ist, wird bestätigt und gestärkt durch die Erwägung, dass sie die einzige ist, die den Widerspruch erklärt zwischen der jetzigen Wahrnehmung des Geräusches ohne eine gleichzeitige Wahrnehmung der Tür, und der früheren gewohnheitsmässigen Erfahrung, die eine regelmässige kausale Verbindung beider Wahrnehmungen lehrt. In ganz derselben Weise schliesse ich dann in dem geschilderten Schulbeispiel vom Eintreten des Briefträgers auf die dauernde Existenz der Treppe, von der Wahrnehmung des Briefes auf die dauernde Existenz einer Postverbindung zwischen meinem und des Briefschreibers Aufenthaltsorte; und so kommt auf diesem selben Wege der Glaube an die dauernde Existenz der gesamten Aussenwelt zustande. „Kaum ein Augenblick meines Lebens verfliesst, ohne dass ich Aehnliches erlebe und mich in der Lage befinde, die dauernde Existenz von Gegenständen voraussetzen zu müssen, um ihr vergangenes und ihr gegenwärtiges Auftreten zu verknüpfen und sie in eine Verbindung mit einander zu bringen, wie sie mir durch die Erfahrung als ihrer besonderen Natur und den begleitenden Umständen entsprechend bezeichnet worden ist."[26] So gibt es nach Hume's Meinung ein natürliches Zwangsgefühl, das uns veranlasst, die Welt unserer sinnlichen Perceptionen als etwas Reales und Dauerndes zu betrachten und ihr ein beharrliches Dasein auch ohne eine tatsächliche Wahrnehmung zuzuschreiben.

Die wahre Ursache unseres Existenzglaubens ist also nach Hume ein auf dem Bewusstsein der Gesetzmässigkeit aller Erscheinungen begründetes Zwangsge-

---

26. S. 262.

fühl, das uns nötigt, aus der Konstanz und Kohärenz der sinnlichen Eindrücke auf ihre dauernde Existenz zu schliessen. Dieser Schluss ist jedoch, wie Hume mit Nachdruck betont, etwas ganz anderes, wie der gewöhnliche kausale Schluss. Zwar stammt auch dieser aus der gewohnheitsmässigen Erfahrung und beruht auf dem Bewusstsein der Gesetzmässigkeit aller Erscheinungen. Aber jeder kausale Schluss kann stets nur den Grad der Regelmässigkeit in unsern gegenwärtigen Wahrnehmungen behaupten, die ihn die frühere Erfahrung bei den gleichen Wahrnehmungen gelehrt hat. Denn er beruht ja auf der Gewohnheit, und diese kann uns immer nur das liefern, was dem Geiste durch frühere Erfahrung eingeprägt worden ist. Nun kann uns die Erfahrung wohl eine häufige, sogar regelmässige Verbindung zweier Eindrücke lehren, niemals aber eine völlig konstante und dauernde Verknüpfung derselben. Brauchen wir doch nur unsere Augen zu schliessen oder unsern Kopf wegzuwenden, um die Wahrnehmung zu unterbrechen und die völlig lückenlose Konstanz aufzuheben. Der bei der Annahme einer dauernden Existenz in Anwendung kommende Schluss dagegen behauptet auf Grund einer gewohnheitsmässig beobachteten regelmässigen Verbindung eine völlig ununterbrochene, dauernde Existenz. Es bedarf also noch eines besonderen geistigen Faktors, der uns veranlasst, über unsere bisherige Erfahrung hinaus zur Behauptung der dauernden Existenz fortzuschreiten.

Einen solchen Faktor nun, meint Hume, könnte man vielleicht in einer besonderen Tendenz der Einbildungskraft finden, ihre einmal begonnene Tätigkeit fortzusetzen, auch wenn ihr die sinnliche Wahrnehmung keinen Stützpunkt mehr bietet. Wenn der Geist einmal eine regelmässige Verbindung zweier Eindrücke wahrgenommen hat, so sucht er diese zu einer völlig konstanten und dauernden zu vervollständigen, obgleich er damit die von der Erfahrung gesteckten Grenzen überschreitet. Der menschliche Geist besitzt also nach Hume's Meinung eine starke Tendenz, seinen Erfahrungen Gesetzmässigkeit zu Grunde zu legen, und auch dann, wenn die sinnliche Wahrnehmung dieser Gesetzmässigkeit widerspricht, dennoch das tatsächliche Vorhandensein einer solchen vorauszusetzen und die widersprechenden Wahrnehmungen zu korrigieren. Die Annäherung an die Lehre Kants ist hier unverkennbar. Wäre Hume auf diesem Wege fortgeschritten und hätte die nötigen Konsequenzen gezogen, so müsste er die gewohnheitsmässige Erfahrung als Quelle des Existenzglaubens gänzlich fallen lassen, und das leitende Prinzip dieses Glaubens lediglich in einem apriorischen, dem menschlichen Geiste eigentümlichen Begriffe der Gesetzmässigkeit aller Erscheinungen finden.[27] Denn, wenn der objektive Existenzbegriff, wie Hume behauptet, auf einer Tendenz der Einbildungskraft, den Erscheinungen Gesetzmässigkeit zu Grunde zu legen, beruht, so muss diese Tendenz vor dem Eintreten jeder Erfahrung vorhanden, also ein apriorischer Begriff sein.

Doch die empiristische Ueberzeugung Hume's von der Herkunft aller Erkenntnisse aus der Erfahrung hindert ihn, diese Konsequenzen zu ziehen. Um die Grenzen der sinnlichen Erfahrung nicht zu überschreiten, kehrt er auf dem eingeschlagenen Wege ganz plötzlich um. Eine solche Tendenz der Einbildungskraft, meint er, sei doch allein zu schwach, um ein so mächtiges Gebäude wie das des Glaubens an die äussere Existenz zu tragen. Es müsse erst die aus gewohnheitsmässiger Erfahrung stammende Wahrnehmung der Beständigkeit unserer Eindrücke hinzutreten, um den menschlichen

27. Vgl. die Anmerkung von Lipps S. 264/65.

Geist zum Glauben an die dauernde Existenz der sinnlichen Eindrücke zu veranlassen. Wenn wir, erklärt Hume, öfters und mit einer gewissen Regelmässigkeit denselben oder einen ganz ähnlichen Wahrnehmungskomplex von Eindrücken, wie z. B. den der Sonne, wahrgenommen und uns daran gewöhnt haben, dass dieser selbe Empfindungskomplex immer wieder in der gleichen Zusammensetzung und Anordnung seiner Teile unserm Geiste sich aufdrängt, so nehmen wir diese zu verschiedenen Zeiten wahrgenommenen Empfindungskomplexe nicht mehr als verschiedene an, sondern halten sie für vollkommen identisch und für ein und dieselbe Wahrnehmung.

Was veranlasst uns nun, fragt Hume weiter, zu dieser Annahme der Identität numerisch verschiedener Wahrnehmungsbilder? Der einzelne Eindruck kann uns hierzu nicht bewegen. Er vermag uns immer nur die Vorstellung der Einheit, niemals aber die der Identität zu verschaffen. Zwei verschiedene Wahrnehmungen dagegen liefern uns wiederum nur die Vorstellung der Verschiedenheit oder Mehrheit.

Nun vermag aber unsere Einbildungskraft nach Hume's Lehre die Vorstellung der Zeit auch auf unveränderliche Dinge zu übertragen, obgleich dieselbe ursprünglich nur auf veränderliche Gegenstände und successive Zustände anwendbar ist. Fingiert nun die Einbildungskraft eine zeitliche Dauer eines einzelnen unveränderten Eindrucks, so können wir aus der Vergleichung zweier Zeitmomente dieses Eindrucks die Vorstellung der Identität gewinnen. Wir stellen uns nämlich dann vor, der in einem Zeitmomente gewonnene Eindruck sei identisch mit dem in einem andern Momente wahrgenommenen. Die Vorstellung der Identität ist hiernach nichts anderes als die Vorstellung der Unveränderlichkeit eines Eindrucks in einem fingierten

Wechsel der Zeit. Denn, wenn unsere Einbildungskraft die Identität einer und derselben Wahrnehmung in verschiedenen Zeitmomenten behauptet, so fingiert sie, der ursprüngliche Eindruck sei die ganze Zeit hindurch derselbe geblieben, nur die Zeit sei verflossen.

Ein ganz ähnlicher geistiger Vorgang findet nun statt, wenn wir verschiedenen Eindrücken Identität zuschreiben. Die Erfahrung lehrt uns in diesem Falle, dass zwischen zwei numerisch verschiedenen Sinneswahrnehmungen Konstanz vorhanden ist, d. h. wenn wir den Akt der Wahrnehmung unterbrechen, so findet weder in qualitativer Beziehung, noch hinsichtlich des Ortes eine Veränderung der Wahrnehmung statt.[28] „Ich betrachte die Möbel in meinem Zimmer, schliesse meine Augen und öffne sie wieder: ich finde dann, dass die neuen Wahrnehmungen denen vollkommen gleichen, die vorher meinen Sinnen sich aufdrängten.“[29] Haben wir uns nun an diese Regelmässigkeit gewöhnt, so setzt die Tendenz unserer Einbildungskraft ein, die beiden gleichen Eindrücke möglichst eng mit einander zu verknüpfen. Die Einbildungskraft gleitet, wie Hume mehr poetisch wie philosophisch sich ausdrückt, von einem Eindruck leicht und ohne Widerstand zu finden zu einem andern ganz ähnlichen hin.[30] Dieses leichte Hinübergleiten und unbehinderte Fortschreiten des Geistes von einem Eindruck zum andern ist nun nach Hume's Meinung ein ganz ähnlicher Vorgang, wie der bereits nachgewiesene, der die Vorstellung der Identität hervorruft. In beiden Fällen findet nur eine ganz

---

28. Dort wo eine solche lückenhafte Konstanz nicht vorhanden ist, wird dieselbe, wie wir gesehen haben, durch die Kohärenz ergänzt.

29. S. 272.

30. The thought slides along the succession (S. 257).

geringfügige Tätigkeit, nur ein oberflächliches Hinübergleiten des Geistes von einer Wahrnehmung zur andern statt. Der Geist wird dadurch nur wenig aus seiner Ruhe aufgestört. Infolge dieser Aehnlichkeit beider Vorgänge verwechselt sie die Einbildungskraft leicht miteinander und nimmt auch in dem Falle der tatsächlichen Aufeinanderfolge zweier Eindrücke die Identität eines und desselben Eindrucks an. „Unser Vorstellen gleitet an dieser Aufeinanderfolge zweier ähnlicher Eindrücke mit derselben Leichtigkeit entlang, als wenn es nur auf einen einzigen Gegenstand gerichtet wäre; darum verwechselt es die Aufeinanderfolge mit der Identität."

Jedesmal ist es also die associative Beziehung der Aehnlichkeit, die unsere Einbildungskraft veranlasst, die unterbrochenen Wahrnehmungen für identisch anzusehen. Zuerst nötigt uns die Aehnlichkeit zwischen den beiden Wahrnehmungen, von der einen zur andern mit grösster Leichtigkeit überzugehen; und dann veranlasst uns die Aehnlichkeit dieses Vorgangs mit dem bei der Identität einer und derselben Wahrnehmung in verschiedenen Zeitmomenten stattfindenden Hinübergleiten des Geistes, beide Vorgänge mit einander zu verwechseln, und auch bei der Aufeinanderfolge zweier verschiedener Eindrücke vollkommene Identität anzunehmen.

Eine solche auffällige Verwechselung zweier geistiger Vorgänge durch die Einbildungskraft scheint für Hume gar nichts Sonderbares zu sein. Er erklärt sie einfach damit, dass diese ganze Anschauungsweise ja die des gemeinen Mannes sei, während der Philosoph die Unmöglichkeit einer Identität zweier verschiedener Wahrnehmungsbilder zugebe. Dem gemeinen Manne glaubt Hume ein solches Versehen schon zutrauen zu dürfen.

Nachdem nun unsere Einbildungskraft zwei numerisch verschiedene, ähnliche Eindrücke als identisch angenommen hat, befinden wir uns in einem unauflöslichen inneren Widerspruche. Einerseits nehmen wir eine Unterbrechung des Wahrnehmungsaktes wahr, und andererseits sind wir infolge der erwähnten Fiktion der Einbildungskraft gezwungen, die beiden Eindrücke für vollkommen identisch zu halten. Ein solcher innerer Widerstreit zweier Vorstellungen löst nun in unserem Geiste ein lebhaftes und aufdringliches Gefühl des Unbehagens aus. Alle Wahrnehmungen, meint Hume, die mit den natürlichen Tendenzen unserer Einbildungskraft übereinstimmen, erregen in uns ein Gefühl der Lust, während alle Wahrnehmungen, die diesen Tendenzen widerstreiten, Unlust und Unbehagen hervorrufen. Wir sind nun zunächst bestrebt, dieses unangenehme Gefühl dadurch wieder los zu werden, dass wir eine der beiden widerstreitenden Vorstellungen zu entfernen suchen. Das ist aber in diesem Falle unmöglich, weil beide Vorstellungen zu häufig und zu deutlich unserm Geiste gegenwärtig sind. Keine von beiden Vorstellungen vermag die andere zu verdrängen. Wir müssen daher versuchen, beide mit einander in Einklang zu bringen, indem wir uns vorstellen, der ursprüngliche Eindruck werde zwar in seinem Wirken auf unsern Geist unterbrochen, dauere aber fort, obwohl er nicht mehr von uns percipiert wird.

Eine solche Trennung einer Perception vom percipierenden Geiste ist möglich. Da nämlich der menschliche Geist, wie wir noch sehen werden, nichts weiter als ein Bündel oder Haufen (heap or collection) von Perceptionen ist, so vermögen wir jede beliebige Perception von den übrigen loszutrennen und uns vorzustellen, sie existiere unabhängig von den übrigen und damit auch vom Geiste, also dauernd. Ebenso können

wir auch dieselbe Perception jederzeit wieder zu unsern übrigen Perceptionen hinzufügen, und sie damit wieder unserm Geiste gegenwärtig machen. Auf diese Weise können wir uns vorstellen, dass ein Eindruck dem Geiste bald gegenwärtig sei, bald wieder nicht. „Die Annahme der dauernden Existenz sinnfälliger Gegenstände oder Wahrnehmungen enthält also keinen Widerspruch: Wir dürfen getrost unserer Neigung zu dieser Annahme nachgeben."[31]

Wir beseitigen daher den Widerspruch zwischen der Fiktion der Identität zweier Eindrücke und ihrer tatsächlichen Unterbrechung, indem wir die neue Fiktion hinzufügen, dass der ursprüngliche Eindruck auch während der Unterbrechung, wenn auch von uns unwahrgenommen, fortbestanden hat, also unwahrgenommene und dauernde Existenz besitzt.

Was veranlasst uns nun aber, an diese Fiktion auch zu glauben? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir uns die Entstehung der Fiktion der dauernden Existenz vergegenwärtigen. Wir erinnern uns zunächst, dass wir oft zwischen zeitlich unterbrochenen Eindrücken Konstanz und Kohärenz wahrgenommen haben. Ebenso wie alle Eindrücke der Erinnerung, versetzt auch dieser unsern Geist in lebhafte Erregung. Aus der Konstanz und Kohärenz stammt die Tendenz unserer Einbildungskraft, den Eindrücken Identität und dauernde Existenz beizulegen. Wir übertragen nun die Lebhaftigkeit, welche die Erinnerung in unserem Geiste hervorgerufen hat, auch auf die Fiktion der Identität und dauernden Existenz. Da nun Lebhaftigkeit der Vorstellung für Hume gleichbedeutend mit Glauben ist, so glauben wir nun an die bisher nur vorgestellte Identität und dauernde Existenz konstanter und kohärenter

31. S. 275.

Eindrücke. Nachdem wir uns dann erst an diesen Glauben gewöhnt haben, glauben wir schliesslich auch an die dauernde Existenz aller unserer Eindrücke, deren Auftreten dem konstanter und kohärenter Eindrücke ähnlich ist, obgleich sie zum ersten Male in unserm Bewusstsein auftreten, wir also über ihre Konstanz und Kohärenz nichts aussagen können.

Auf diesem Wege gelangt unsere Einbildungskraft zum Glauben an die dauernde Existenz der sinnlichen Wahrnehmungsbilder. Dieser zieht aber mit Notwendigkeit wieder den Glauben an die gesonderte und unabhängige Existenz nach sich. Denn wenn ein Eindruck existiert, ohne dass ich ihn wahrnehme, so muss er offenbar unabhängig von meinem Geiste und ausserhalb desselben existieren.

So beruht denn unser Glaube an die objektive Existenz unserer Wahrnehmungsbilder auf rein subjektiven, impulsiven Tendenzen unserer Einbildungskraft. Aber gerade hierin liegt seine Stärke. Da er nicht aus verstandesmässigen Reflexionen, sondern aus Instinkten der Einbildungskraft stammt, so ist er auch durch philosophische Argumentationen nicht widerlegbar. Wenn wir uns auch noch so oft klar gemacht haben, dass dieser Glaube unserer sinnlichen Wahrnehmung widerspricht, dass er lediglich eine Fiktion ist, er gewinnt doch immer wieder die Oberhand über unsere vernünftigen Ueberlegungen, weil er sich unserm Geiste mit unwiderstehlicher, instinktiver Gewalt aufdrängt. Es bleibt uns daher nichts übrig, als allen skeptischen Zweifeln unserer Vernunft zu entsagen und uns ganz den Instinkten unserer Einbildungskraft zu überlassen.

So bleibt als das wahre Wesen des körperlichen Substanzbegriffs nichts übrig, als eine aus gewohnheitsmässiger Erfahrung stammende subjektive Nötigung, unsern sinnlichen Perceptionen dauernde und gesonderte

Existenz zu Grunde zu legen. Allerdings, und hier wird Hume's Skeptizismus zum praktischen Positivismus, ist dieses Zwangsgefühl mehr als eine leere Fiktion der Einbildungskraft. Es ist vielmehr tief in der geistigen Natur des Menschen begründet, und daher ein durchaus zuverlässiger Führer für das alltägliche Leben. Aber „irrtümlich wird die Substanzidee dadurch, dass wir sie nicht auf die innere Tätigkeit des Vorstellens, zu der sie rechtmässig gehört, sondern auf die äussere Eigenschaftsgruppe beziehen und ein reales beharrliches Substrat der letzteren daraus machen".[32]

Sehen wir nun noch, was von allen diesen verwickelten Erörterungen des Hume'schen Jugendwerkes in der von Hume als endgültigen Ausdruck seiner Meinung betrachteten Enquiry übrig geblieben ist. Im allgemeinen finden wir hier eine entschiedene Wendung Hume's zum Skeptizismus. Zwar hält er daran fest, dass der objektive Existenzglaube aus natürlichen Instinkten stammt. Er betont hier fast noch stärker als im Treatise, dass dieser natürliche Glaube ohne jeden Vernunftschluss zustande kommt und sogar dem Gebrauche der Vernunft vorhergeht. Denn ehe wir noch unsere Vernunftschlüsse anzuwenden gelernt haben, glauben wir schon an die unabhängige Existenz der Aussenwelt. Selbst die unvernünftigen Tiere, behauptet Hume, huldigen diesem Glauben.[33] Er hält auch ferner daran fest, dass wir ursprünglich unsern Wahrnehmungsbildern selbst objektive Existenz zuschreiben und eine

32. Richard Falckenberg „Geschichte der neueren Philosophie" (Leipzig 1902) S. 197.

33. David Hume: „Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand", deutsch von C. Nathansohn (Leipzig 1903) S. 171.

Trennung von Ding und Perception gar nicht kennen. „Von eben diesem Tische, den wir weiss sehen und hart anfühlen, wird geglaubt, er existiere unabhängig von unserer Vorstellung und sei etwas auch ausserhalb unseres ihn vorstellenden Geistes. „Unsere Gegenwart verschafft ihm kein Dasein, unsere Abwesenheit vernichtet ihn nicht. Er behält seine Existenz gleichförmig und vollständig bei, unabhängig von der Lage intelligenter Wesen, die ihn vorstellen oder betrachten." Aber während Hume im Treatise jenen natürlichen Glauben zum Gebrauche des alltäglichen Lebens für ausreichend hält und sich bemüht, in langen und schwierigen psychologischen Untersuchungen die in der Natur der menschlichen Einbildungskraft liegenden Ursachen dieses Glaubens aufzusuchen, wird in der Enquiry eine Erörterung der Ursachen des Existenzglaubens ganz unterlassen. Dagegen betont Hume, dass schon der geringste Vernunftgebrauch uns zur Einsicht der Vernunftwidrigkeit dieses Glaubens führen muss. Denn die Verschiedenheit der Grösse eines Wahrnehmungsbildes bei verschiedener Entfernung zwingt uns, nach Hume's Ansicht, von den anfänglichen Naturinstinkten abzulassen und die Vergänglichkeit und Abhängigkeit unserer Wahrnehmungsbilder anzuerkennen.

Ebensowenig aber wie unsern natürlichen Instinkten können wir der philosophischen Lehre zustimmen, dass unsere Wahrnehmungsbilder von äusseren körperlichen Substanzen in uns hervorgebracht werden. Hier führt Hume im wesentlichen dieselben Gegenargumente an wie im Treatise. Die sinnliche Erfahrung kann uns nur Perceptionen, also Bewusstseinsphänomene, keine körperlichen Gegenstände liefern. Auch haben wir in Träumen, Krankheits- und Wahnsinnszuständen Perceptionen, denen nach allgemeinem Zugeständnis nichts ausser uns entspricht. Ferner wird gerade von den Phi-

losophen eingeräumt, dass die sekundären Qualitäten nur im percipierenden Geiste existieren. Da nun die primären Qualitäten nicht einmal in der Vorstellung trennbar sind,[34] so können auch sie keine unabhängige Existenz besitzen.[35] Endlich bleibt es bei einer Trennung von Ding und Perception unerklärlich, wie ein Körper vermittelst einer Perception auf einen Geist einzuwirken vermag. So widerspricht die philosophische Substanzenlehre nicht nur den Ding und Perception identifizierenden Instinkten, sondern ist auch selbst durch vernunftgemässe Argumentation unbeweisbar und unerklärbar. In einer späteren Ausgabe der Enquiry[36] geht Hume noch weiter und behauptet, dass die philosophische Anschauung sogar dem Prinzip der Vernunft, dass alle sinnlichen Qualitäten im Geiste, nicht im körperlichen Gegenstande existieren, direkt widerspricht.

Da also sowohl die populäre wie die philosophische Lehre der objektiven Existenz uns in unlösbare Widersprüche verstrickt, so müssen wir uns ganz auf die durch die Erfahrung gegebene Existenz der Perceptionen beschränken. Ueber die wahren Ursachen derselben

34. Denn etwas Ausgedehntes z. B. ist ohne eine Farbe nicht vorstellbar.

35. Hume erwähnt hier ausdrücklich, dass er diese Polemik gegen Locke den Schriften Berkeley's entnommen habe, jenes geistvollen Autors, wie Hume ihn rühmt, dessen Schriften die besten Lehren des Skepticismus enthalten. Es ist bemerkenswert, dass Hume seinen Vorgänger als Skeptiker nicht als Idealisten bezeichnet. Er behauptet nämlich, dass Berkeley's Lehre nicht etwa eine positive philosophische Ueberzeugung (wie die des Idealismus) hervorbringe, sondern, dass ihre einzige Wirkung sei, „jene augenblickliche Bestürzung, Unentschlossenheit und Verwirrung zu verursachen, die das Ergebnis des Skepticismus ist".

36. Ausgabe R. 1777.

vermögen wir nichts auszusagen. Wir vermögen nicht zu entscheiden, ob die Perceptionen durch äussere Körper, oder unmittelbar von einem unsichtbaren, unbekannten Geiste, oder gar nur durch unsern eigenen Geist in uns hervorgerufen werden. Deshalb sind nur diejenigen Wissenschaften berechtigt, die entweder Verhältnisse der Grösse und Zahl oder Tatsachen und Existenz auf Grund kausaler Schlüsse behandeln. Alle Wissenschaften dagegen, die, wie es die Theologie und Schulmetaphysik getan haben, über das Gebiet der gegebenen Erfahrung hinausgehen, sind verwerflich. Hume schliesst daher seine Ausführungen mit den berühmt gewordenen Worten: „Ueberblicken wir mit unserer Ueberzeugung von diesen Prinzipien die Büchereien, welche Verwüstung müssten wir nicht anrichten? Nehmen wir irgend einen Band, aus der Gottesgelehrtheit oder Schulmetaphysik z. B., in die Hand, so sollen wir fragen: Enthält er irgend einen abstrakten Schluss über Grösse oder Zahl? Nein. Enthält er irgend einen Erfahrungsschluss über Tatsache und Existenz? Nein. Also ins Feuer damit; denn er kann nichts als Sophisterei und Täuschung enthalten.

IV.
Hume's Lehre von der Existenz geistiger Substanzen.

Wir haben bereits gesagt, dass Berkeley inkonsequenterweise wohl die Existenz von Körpern leugnete, die Existenz geistiger Substanzen aber als unzweifelhaft annahm. Hume zieht nun im vierten und fünften Kapitel des letzten Teiles des Treatise die Konsequenzen auch für die Existenz der Geister. Zwar liegt hier die Sache nach Hume's Ansicht insofern einfacher, als wir nicht in so schwere und unlösbare Widersprüche verwickelt werden wie beim körperlichen Substanzproblem. Aber immerhin begegnen wir auch hier endlosen Dunkelheiten, die zu erhellen Aufgabe der Philosophie sein muss.

Ganz ebenso wie bei der Erörterung der substantiellen Existenz der Körper ist es auch bei der der Geister notwendig, uns frei zu machen von den phantastischen Spekulationen und Spitzfindigkeiten der Philosophen. Es ist daher zunächst das Bestreben Hume's, die falschen Lehren der bisherigen Philosophie zu widerlegen und die Widersprüche, zu denen sie führen, aufzudecken. Denn die Lehre, nach der unsere Perceptionen an geistigen Substanzen haften, deren Tätigkeiten oder Accidentien sie sind, führt nach Hume's Meinung zu noch schwereren Widersprüchen, als die entsprechende Theorie von den körperlichen Substanzen. Wir können überhaupt keine Vorstellung eines Geistes

besitzen, weil alle Vorstellungen aus Eindrücken stammen müssen. Wir besitzen aber keinen Eindruck eines Geistes und können keinen besitzen, weil Geist und Eindruck ja ganz verschiedene und heterogene Dinge sind, die nichts Gemeinsames miteinander haben. Es gibt also nach Hume überhaupt keine Vorstellung von Substanzen, weder von körperlichen noch von geistigen. Auch die Definition Spinozas, dass Substanz etwas sei, das durch sich selbst existieren könne, gibt uns keinen richtigen Begriff einer Substanz. Hume erhebt nämlich gegen diese Definition den Einwand, dass nach ihr auch Perceptionen Substanzen sein müssten. Denn jede Perception ist einzeln und gesondert vorstellbar. Was ich aber gesondert vorstellen kann, muss nach Hume auch gesondert existieren können. Die Perceptionen bedürfen daher überhaupt keines Trägers, wie es die Geister sein sollen. Die Begriffe des „Tragens" von Perceptionen, sowie des „Haftens" oder „Inhärirens" derselben an Geistern sind daher ebenso unklar und unverständlich, wie der der Substanz.

Auch der Beweis der Anhänger des Descartes für die Unkörperlichkeit der Seele, der Hume als ein relativ beachtenswerter erscheint, ist widerlegbar. Die Cartesianer behaupteten nämlich, ein Gedanke oder Affekt könne niemals an einen Körper gebunden sein. Denn dieser sei ausgedehnt und teilbar, Gedanken und Affekte aber etwas absolut Unausgedehntes und Unteilbares. Soll nun ein Affekt mit einem Körper verbunden sein, so muss er sich entweder an einem bestimmten unteilbaren Punkte des Körpers befinden, dann ist er nur an diesen Punkt, nicht an den ganzen Körper gebunden; oder er befindet sich an mehreren Punkten oder an dem ganzen Körper, dann ist er ebenso ausgedehnt und teilbar wie dieser, was seinem Wesen widerspricht. Daher können Affekte und Ausdehnung niemals zu-

sammen vorkommen; erstere bedürfen also einer unkörperlichen Substanz, an der sie haften.

Gegen diese Argumentation wendet Hume folgendes ein: Allerdings besitzen Affekte und Gefühle weder eine Ausdehnung noch einen Ort ihres Daseins und können daher weder mit einem ausgedehnten Körper noch mit einem unausgedehnten Punkte in räumlicher Beziehung stehen. Aber ausser der räumlichen gibt es noch mehrere andere associative Beziehungen. Der Geschmack und Geruch einer Kirsche z. B. ist stets verbunden mit bestimmten Tastgefühlen, obgleich eine räumliche Beziehung zwischen ihnen unmöglich ist. Es besteht aber an ihrer Stelle eine Beziehung der Kausalität, indem die eine Perception als Ursache der anderen angesehen wird, und eine Beziehung der Koexistenz oder des gleichzeitigen Auftretens beider im Bewusstsein.

Nachdem Hume gezeigt hat, dass der von den Cartesianern geführte Beweis der Unmöglichkeit irgendwelcher Verbindung von Körpern mit unausgedehnten Perceptionen nicht stichhaltig ist, bemüht er sich, auch die Ursachen aufzuzeigen, die uns veranlassen, gleichwohl bisweilen Gedanken und Gefühlen einen Ort anzuweisen. Die menschliche Einbildungskraft hat bei Hume, wie wir schon bei der Erörterung der körperlichen Existenz gesehen haben, das lebhafte Bestreben, den vorhandenen associativen Beziehungen noch eine neue hinzuzufügen und dadurch die Verbindung noch enger zu machen. Sie fügt daher auch in dem obigen Beispiel zu den vorhandenen Beziehungen der Ursächlichkeit und Koexistenz die der räumlichen Verbindung hinzu, indem sie fingiert, der Geschmack und Geruch befinde sich in der Frucht. Auffallenderweise wendet Hume aber hier den geistigen Akt des Glaubens nicht mehr zur Erklärung der Verräumlichung unserer Gedanken und Gefühle an, sondern begnügt sich, eine blosse Fiktion der Einbildungskraft aufzuzeigen. Diese Fiktion steht aber in flagrantem Widerspruch mit jeder vernunftgemässen Ueberlegung. Denn der Geschmack und Geruch kann weder in der ganzen Frucht liegen, sonst wäre er selbst ausgedehnt, noch in einem Teile derselben, da ja jeder Teil denselben Geschmack und Geruch besizt. Aus diesem Widerspruch retten wir uns im gewöhnlichen Leben nur dadurch, dass wir uns die räumliche Beziehung nicht klar und deutlich, sondern nur dunkel und verworren vorstellen. Wir nehmen nämlich an, dass der Geschmack und Geruch, ohne ausgedehnt zu sein, den ganzen Körper ausfülle, eine Annahme, die offenbar ganz ungereimt und unsinnig ist, und daher aus der Philosophie verbannt werden muss.

Aber aus der Unmöglichkeit einer räumlichen Beziehung zwischen unausgedehnten Perceptionen folgt für Hume nicht nur eine Verurteilung der materialistischen Weltanschauung, sondern auch des cartesianischen und theologischen Dualismus, wie überhaupt jeder Lehre von geistigen Substanzen. Allerdings folgen die Materialisten, indem sie alles Denken an Ausgedehntes gebunden sein lassen, nur einer Tendenz ihrer Einbildungskraft, zu bereits vorhandenen Beziehungen neue hinzuzudichten. Aber auch die Theologen und die andern Anhänger der Lehre von den geistigen Substanzen als Trägern aller unserer Perceptionen begehen denselben Fehler. Ausser unsern unausgedehnten Perceptionen gibt es nämlich für Hume auch ausgedehnte Perceptionen. Denn da jede Vorstellung aus einem Eindruck stammt und wir zweifellos eine Vorstellung des Ausgedehnten besitzen, so müssen wir auch Eindrücke des Ausgedehnten haben. Nach der Lehre von den geistigen Substanzen sollen aber auch diese ausge-

dehnten Perceptionen mit der unausgedehnten Seelensubstanz in räumlicher Beziehung stehen, was offenbar dieselbe Ungereimtheit ist, wie eine räumliche Verbindung unausgedehnter Perceptionen mit Körpern. Die materialistische wie die theologische These beruht also auf derselben irrtümlichen Fiktion der Einbildungskraft.

Die Prinzipien, auf denen die Lehre von den geistigen Substanzen beruht, können aber nicht nur dem Materialismus, sondern auch dem Pantheismus Spinozas als Rechtfertigung dienen. Ganz ebenso wie dieser behauptet, die wirkliche, ausgedehnte Körperwelt sei nur ein Modus einer einfachen, unteilbaren Substanz, lehren die Theologen, dass die Welt unserer Eindrücke und Vorstellungen nur eine Modifikation einer unteilbaren geistigen Substanz sei. Da wir nämlich die wirkliche Welt immer nur vermittels der ihr entsprechenden Perceptionen kennen, so müssen wir alle Eigenschaften und Verknüpfungen, die wir der wirklichen Welt beilegen, auch in unsern Perceptionen wiederfinden; und alle Verknüpfungen, die wir, ohne uns in einen Widerspruch zu verwickeln, der wirklichen Welt nicht zuschreiben dürfen, müssen wir auch der Welt der Perceptionen absprechen. Wer also in der pantheistischen Theorie, dass die ausgedehnte Körperwelt nur Modus einer unteilbaren Substanz sei, einen Widerspruch findet, der muss auch der Lehre der herrschenden Schulphilosophie, welche die Welt der Perceptionen für die Modifikation einer unausgedehnten Substanz hält, denselben Widerspruch vorwerfen. Es lässt sich zeigen, wie alle Einwendungen der Theologen gegen Spinoza sich gegen sie selbst wenden lassen. Wenn nämlich die Theologen sagen, dass Spinozas unteilbare Substanz selbst ausgedehnt und teilbar sein müsse, weil ja die Ausdehnung ein Modus der Substanz sein soll, und derselben also in gewisser Weise inhärieren muss, so lässt sich auch

von der Seelensubstanz behaupten, dass sie ausgedehnte Perceptionen trage, und daher selbst ausgedehnt sein müsse. Auch der zweite Einwurf, dass jede Vorstellung, die wir von einer Substanz haben, auch auf die Materie anwendbar ist, also auch diese eine Substanz sein muss, lässt sich gegen seinen eigenen Urheber wenden; denn die einzige Vorstellung, die wir von der Substanz haben, die der Unabhängigkeit, kommt auch den Perceptionen zu, die also selbst Substanzen sind, und keines Trägers bedürfen. Endlich gilt auch der dritte Einwand, dass in der Substanz Spinozas entgegengesetzte Formen, wie z. B. viereckige und runde Gestalt enthalten sein müssten, ganz ebenso für die geistigen Substanzen, die ja viereckige und runde Perceptionen enthalten sollen.[1]

Die Lehre von der geistigen Substanz ergibt mithin dieselben Widersprüche, wie die von den Theologen so verketzerte Philosophie Spinozas. Um aber sich selbst gegen den Vorwurf des Atheismus zu schützen, betont Hume, dass er nur die Möglichkeit philosophischer Beweise für die Unkörperlichkeit der Seele leugne, die moralischen Beweise der Religion dagegen vollkommen anerkenne. Aus diesem Bestreben, der Beschuldigung des Atheismus durch die herrschende Kirche zu entgehen, erklären sich auch seine scharfen und ungerechten Angriffe gegen Spinoza, dem er „nebelhaftes Dunkel“ der Gedanken vorwirft, und dessen Lehre er sogar eine „abscheuliche Hypothese“ nennt. Wir werden zugeben müssen, dass dieser Versuch, seine eigene Kritik der theologischen Substanzenlehre zu decken

1. Auch mit der Vertauschung des Wortes „Modus“ mit „Tätigkeit“ gewinnt man nichts, denn auch dann können die Pantheisten sich damit rechtfertigen, dass sich ihre Gegner ja in dieselben Widersprüche verwickeln, die sie ihnen zum Vorwurf machen.

durch Angriffe auf einen, wenn auch in seiner philosophischen Lehre abweichenden Mitkämpfer gegen die Uebergriffe der Hierarchie auf das philosophische Gebiet, keinen besonders schönen Charakterzug unseres Philosophen bildet. Uebrigens ist er dadurch den Pamphleten und Anklagen der Orthodoxie nicht entgangen.[2]

Kann die Unmöglichkeit einer räumlichen Verbindung zwischen Körpern und unausgedehntetn Perceptionen nichts für die Richtigkeit des geistigen Substanzbegriffs der herrschenden Schulmetaphysik beweisen, so ist ihr anderes Argument, das auf die Unmöglichkeit der Erkenntnis kausaler Verknüpfungen zwischen Körpern und Perceptionen hinweist, nicht stichhaltiger. Allerdings vermögen wir nicht einzusehen, wie ein Körper auf eine Perception zu wirken vermag, da keine Veränderung oder Umgestaltung innerhalb der Materie etwa ein Lustgefühl hervorbringen kann. Aber nach Hume's Kausalitätstheorie vermögen wir ja überhaupt das Wirken einer Ursache nicht zu erkennen, sondern jeder kausale Schluss stammt aus der Beobachtung einer konstanten Verbindung zwischen Ursache und Wirkung. Da alle Gegenstände, die sich nicht widersprechen, einer solchen Verbindung fähig sind, und wirkliche Gegenstände sich niemals widersprechen, so können auch Körper und Perceptionen in kausaler Verknüpfung stehen. Tatsächlich nehmen wir auch ganz ebenso wie zwischen Körpern auch zwischen Körpern und Perceptionen Konstanz ihrer Verbindung wahr. Daher müssen wir, wenn es überhaupt kausale Verknüpfungen gibt, auch zwischen Körpern und Perceptionen solche annehmen. Leugnen wir jedoch das Vorhandensein einer kausalen Verknüpfung überhaupt, so kann auch die

2. Vgl. Friedrich Jodl „Leben und Philosophie David Hume's" (Halle 1872).

Gottheit kein wirkendes Prinzip sein, wie es doch die Occasionalisten behaupten.

Nachdem Hume so die Nichtigkeit der Beweisgründe gezeigt hat, auf die sich die dualistische Weltanschauung stützt, richtet er seine Angriffe direkt auf die Hauptfestung und das Zentrum der cartesianischen Philosophie, auf den Begriff des Selbstbewusstseins. Als unbedingt sicher und unbezweifelbar, auch wenn man an allem anderen zweifeln wollte, gilt Descartes die Existenz des eigenen Geistes. Aller sinnlichen Erfahrung geht das unmittelbare Bewusstsein der Einfachheit und unveränderten Identität des Ichs voraus. Aber auch diesen angeblich ursprünglichsten Begriff unterwirft Hume einer Prüfung, ob die Erfahrung, die einzige Quelle aller Erkenntnis, ihn uns wirklich liefert, und ob es wirklich einen Eindruck gibt, dem die Vorstellung des Selbstbewusstseins entspricht. Das Resultat ist ein völlig negatives. Die Vorstellung des Ichs kann aus keinem Eindruck stammen; denn das Ich, die eigene Persönlichkeit, soll ja gerade alle unsere Eindrücke und Vorstellungen tragen. Es gibt ferner keinen Eindruck, der unser ganzes Leben hindurch konstant existiert, wie es das Selbstbewusstsein tun soll, sondern alle Eindrücke folgen einander und lösen einander ab. Alle unsere Perceptionen sind endlich unterscheidbar und gesondert vorstellbar, können also für sich existieren und bedürfen keines Trägers. Alles, was wir uns unter dem Ich zu denken vermögen, sind Perceptionen. Hören diese auf, wie z. B. im Schlafe oder im Tode, so ist auch kein Selbstbewusstsein mehr vorhanden. Der eigene Geist ist daher für Hume nichts als ein Bündel oder Zusammen (bundle or collection) von Perceptionen, die sich in beständigem Wechsel befinden. „Der Geist ist eine Art Theater, auf dem verschiedene Perceptionen nacheinander auftreten, kommen

und gehen, und sich in unendlicher Mannigfaltigkeit der Stellungen und Arten der Anordnung untereinander mengen. Es findet sich in ihm in Wahrheit weder in einem einzelnen Punkte Einfachheit, noch in verschiedenen Zeitpunkten Identität; so sehr wir auch von Natur geneigt sein mögen, uns eine solche Einfachheit und Identität einzubilden. Der Vergleich mit dem Theater darf uns freilich nicht irre führen. Die einander folgenden Perceptionen sind allein das, was den Geist ausmacht, während wir ganz und gar nichts von einem Schauplatz wissen, auf dem sich jene Scenen abspielten, oder von einem Material, aus dem dieser Schauplatz gezimmert wäre."

Es bleibt nun für Hume einzig und allein noch die Frage, wie jene Fiktion der Identität des Selbstbewusstseins entsteht. Wir haben bereits bei der Erörterung der Existenz körperlicher Substanzen gezeigt, wie Hume der Einbildungskraft eine Tendenz beilegt, Identität der sinnlichen Wahrnehmungen zu erdichten, um dem Geiste den Uebergang von einer Wahrnehmung zu einer andern ihr ähnlichen zu erleichtern, und ferner noch eine Tendenz der Einbildungskraft annimmt, eine dauernde Existenz dieser Wahrnehmungen zu erdichten, um den Widerspruch der Identität mit der beobachteten Unterbrechung des Wahrnehmungsaktes zu beseitigen. Die Einbildungskraft pflegt auch dann, wenn eine tatsächliche Veränderung und Unterbrechung der Wahrnehmung stattgefunden hat, noch Identität anzunehmen, wenn nur die aufeinander folgenden Wahrnehmungen durch associative Beziehungen miteinander verbunden sind. Auch wenn zu einer Masse kleine Teile hinzugefügt oder von ihr weggenommen werden, halten wir die Fiktion der Identität des Ganzen aufrecht; denn der Geist gleitet infolge der associativen Beziehungen

so leicht von einem zum andern, dass er diesen Wechsel kaum merkt.

Nur wenn das weggenommene oder hinzugefügte Stück im Verhältnis zur ursprünglichen Masse allzu gross wird, schwindet die Vorstellung der Identität. Geschieht diese Veränderung aber wiederum allmählich und unmerklich, so behält der Geist die Fiktion der Identität, auch wenn die Veränderung noch so gross ist. Er fügt dann nämlich noch die neue Erdichtung hinzu, die einzelnen Teile vereinigten sich zu einem gemeinsamen Zweck. Jeder Teil scheint uns dann nur mit Rücksicht auf die andern da zu sein. Noch verstärkt wird diese Fiktion, wenn, wie beim pflanzlichen und tierischen Organismus, eine wechselseitige Abhängigkeit der einzelnen Teile vorhanden ist. Obgleich wir daher wahrnehmen, dass Pflanzen und Tiere im Laufe der Jahre sich vollständig verändern, legen wir ihnen doch Identität bei. „Eine Eiche, die ein kleines Pflänzchen war und zu einem grossen Baume emporgewachsen ist, ist für uns doch noch dieselbe Eiche, obgleich vielleicht kein materielles Teilchen dasselbe geblieben ist und kein Teil seine Form bewahrt hat." Auch Geräusche halten wir bisweilen für identisch, obgleich an ihnen garnichts numerisch identisch ist, als ihre Ursachen; und ebenso zwei auf derselben Stelle nacheinander erbaute Kirchen, von denen die eine aus Stein, die andere aus Ziegeln ist, obgleich sie nichts Gemeinsames haben, als den Zweck und die Beziehung zu den Einwohnern. Ja sogar einem Flusse, dessen Wasser doch fortwährend verfliessen, legen wir Identität bei, weil wir uns an den beständigen Wechsel des Wassers gewöhnt haben.

Eine ganz gleiche Fiktion ist die Annahme der Identität des eigenen Geistes. Auch hier wechseln die Perceptionen beständig. Jede einzelne ist von allen

übrigen verschieden. Aber es sind associative Beziehungen der Aehnlichkeit und Kausalität vorhanden,[3] und diese ergänzt unsere Einbildungskraft durch die Verknüpfung der geistigen Identität, indem sie annimmt, dass sie alle einer geistigen Substanz inhärieren, die wir unsern eigenen Geist oder das Ich nennen. So wenig uns aber die Erfahrung berechtigt, einem dahinfliessenden Flusse Identität zuzuschreiben, sowenig dürfen wir unsern wechselnden Perceptionen eine solche zu Grunde legen, wenn anders wir nicht das Gebiet der sinnlichen Erfahrung verlassen und uns den phantastischen Fiktionen unserer Einbildungskraft überlassen wollen.

3. Im Anhange korrigiert Hume diese Behauptung, indem er eine durch den Verstand erfassbare Beziehung zwischen den Perceptionen überhaupt leugnet und nur eine subjektive Nötigung unserer Einbildungskraft, dieselben für unser Bewustsein zu vereinigen, anerkennt.

Schluss.

So ist das Ergebnis der Hume'schen Untersuchung des Existenzbegriffs dasselbe wie das seiner so berühmt gewordenen Kausalitätstheorie. Dieses wie jenes bedeutet die völlige Zersetzung und Zerstörung des Empirismus. Es zeigt sich, dass die Erfahrung nicht imstande ist, uns über das Dasein von Perceptionen hinauszuführen, dass sie uns weder eine Erkenntnis ihrer kausalen Verknüpfungen, noch ihrer substantiellen Ursachen und geistigen Träger zu vermitteln vermag. Zwar lässt Hume sowohl den Kausalitäts- wie den Substanzbegriff aus der Erfahrung entspringen. Aber diese gewohnheitsmässige Erfahrung kann nach ihm nur Fiktionen unserer Einbildungskraft, niemals allgemeine und notwendige Erkenntnis hervorrufen. Daher raubte er diesen Begriffen die Allgemeingültigkeit und setzte sie zu blossen Associationen der Einbildungskraft herab, die nur auf einer subjektiven Nötigung, nicht auf objektiver Notwendigkeit beruhen. Aber gerade, indem er den Wahn zerstörte, als könne die Erfahrung über blosse Zufälligkeit und Wahrscheinlichkeit hinaus zur Erkenntnis allgemeiner und notwendiger Gesetze und einer Welt objektiver Dinge führen, veranlasste er seinen grossen Nachfolger Kant, den Substanz- wie den Kausalitätsbegriff über die Erfahrung hinauszuheben und ihnen Gültigkeit vor aller Erfahrung beizulegen. Zwar wusste Kant, soviel wir aus seinen Schriften schliessen können, nichts von Hume's Kritik

des Substanzbegriffs. Doch auch ohne diese Kenntnis zog Kant aus Hume's Resultat die unvermeidlichen Konsequenzen, und zeigte, dass ebenso wie der Begriff der Ursächlichkeit auch der Substanzbegriff „nicht wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen sei“.[1] Während Hume „sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skepticismus) setzte, da es denn liegen und verfaulen mag“, kommt es Kant darauf an, „ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Prinzipien der Steuermannskunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und mit einem Kompass versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihn gut dünkt“.[2]

---

1. Prolegomena S. 35.
2. Prolegomena S. 37.

Lebenslauf.

Hugo Nathansohn, jüdischen Glaubens, Sohn des Kaufmanns Julius Nathansohn und seiner Ehefrau Franziska, geb. Bremer, wurde am 18. Oktober 1881 zu Beuthen a. O., Bez. Liegnitz, geboren. Er besuchte zuerst die Volksschule seiner Geburtsstadt, dann das städtische Gymnasium zu Liegnitz. Ostern 1900 erhielt er das Zeugnis der Reife und studierte bis Oktober 1902 an der Universität Breslau Philosophie und Nationalökonomie und gleichzeitig am jüdisch-theologischen Seminar Theologie. In den beiden folgenden Semestern setzte er seine Universitätsstudien in Berlin fort und besuchte gleichzeitig die „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums“. Oktober 1903 bezog er die Universität Erlangen, wo er philosophische, nationalökonomische und historische Vorlesungen hörte.

Während seiner Studienzeit hörte er die Vorlesungen der Herren Professoren und Dozenten: D Dr. Brockelmann, Ebbinghaus, Eheberg, Falckenberg, Fester, Freudenthal, Hensel, Lasson, Leser, Paulsen, Sombart, Stern, Stumpf, Weber; Baneth, Brann, Elbogen, Horowitz, Lewy, Maybaum.

Allen seinen hochverehrten Lehrern, besonders Herrn Prof. Dr. Falckenberg, der ihm die Anregung zur vorliegenden Arbeit gegeben, stattet der Verfasser hierdurch seinen herzlichsten Dank ab.




COLUMBIA UNIVERSITY
0025985477

